FANTASMAS
DE LA NUEVA ESPAÑA

Discursos y representaciones políticas y sociales de las apariciones de ultratumba en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII

Javier Ayala Calderón

LA HISTORIA SE ESCRIBE EN PLURAL

La Colección Historiografías del Departamento de Historia de la Universidad de Guanajuato pretende cobijar las múltiples vetas de escrituras de la historia; narraciones sobre el pasado que, si bien, están organizadas mediante un sistema de reglas académicas, siempre son la respuesta a una preocupación, a una duda: a la insatisfacción colectiva en la cual se ha pensado y relatado, hasta el momento, algún aspecto del pasado. La colección ofrece a los lectores interpretaciones renovadas para ampliar la memoria de nuestra sociedad.

Fantasmas de la Nueva España

Discursos y representaciones políticas y sociales de las apariciones de ultratumba en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII

·COLECCIÓN HISTORIOGRAFÍAS·

3

Universidad de Guanajuato

Rector General
Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino

Secretario General
Dr. Héctor Efraín Rodríguez de la Rosa

Secretario Académico
Dr. Sergio Antonio Silva Muñoz

Secretario de Gestión y Desarrollo
Dr. Jorge Alberto Romero Hidalgo

Campus Guanajuato

Rectora
Dra. Teresita de Jesús Rendón Huerta Barrera

Secretaria Académica
Dra. Claudia Gutiérrez Padilla

Director de la División
de Ciencias Sociales y Humanidades
Dr. César Federico Macías Cervantes

Directora del Departamento de Historia
Dra. Graciela Velázquez Delgado

Fantasmas de la Nueva España

Discursos y representaciones políticas y sociales de las apariciones de ultratumba en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII

Javier Ayala Calderón

Campus Guanajuato | División de Ciencias Sociales y Humanidades

Fantasmas de la Nueva España Discursos y representaciones políticas y sociales de las apariciones de ultratumba en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII, Javier Ayala Calderón, -1ª ed.- Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2019. 418 pp., 22 x 16 cm. -(Historiografía)

Primera edición, 2019

D.R. Del texto:
Javier Ayala Calderón

D.R. De la presente edición:
Universidad de Guanajuato
Campus Guanajuato
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Historia
Lascuráin de Retana núm. 5, zona centro,
C.P. 36000, Guanajuato, Gto., México.

Los manuscritos presentados ante el Comité Editorial del Departamento de Historia de la Universidad de Guanajuato se someten a un riguroso proceso de evaluación, bajo el principio de doble ciego por pares externos, especialistas de la temática a valorar. El Reglamento del Comité Editorial se encuentra disponible en: http://www.historia.ugto.mx/.

Corrección y maquetación: Cruz Amador
Diseño de la colección, y de portada: Martha Graciela Piña Pedraza

ISBN de la colección: 978-607-441-601-5
ISBN del volumen: 978-607-441-682-4

Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los textos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos, citando siempre la fuente y otorgando los créditos autorales correspondientes.

Impreso y hecho en México • *Printed and made in Mexico*

Contenido

Introducción 17

Primera parte
Hacia una arqueología de los temores 41

Capítulo 1. El fantasma griego 45
1.1. Primera teoría: falta de exequias dignas 48
1.2. Segunda teoría: sentimientos que atan 55
1.3. Tercera teoría: el permiso y la fuga 57

Capítulo 2. Historias romanas de fantasmas 67
2.1. Entre manes, lares, lémures y larvas 68
2.2. El fantasma romano en tres ejemplos de literatura ficcional, epistolar e historiográfica 79

Capítulo 3. El mundo cristiano de ultratumba 85
3.1. Consciencia y lejanía: la teoría de la imagen 92
3.2. Construcción del purgatorio y la lógica de las apariciones 96
3.3. El ánima del purgatorio: ¿un muerto o un demonio? 105
3.4. Generalidades del fantasma cristiano 111

Segunda parte
Los indios del Nuevo Mundo y el Más Allá 127

Capítulo 1. Imaginario espectral mesoamericano 131
1.1. Tonalli, teyolia e ihiyotl 134
1.2. Las cihuateteo: diosas y difuntas 141
1.3. Las fantasmas de Sahagún 147

Capítulo 2. Reformismo y purgatorio en textos novohispanos: el caso de los indios 165
2.1. El Diablo y los aparecidos 171
2.2. Indios y purgatorio durante la evangelización 176

Capítulo 3. La Santa Compaña en los *exempla* de indios 181

3.1. Orígenes posibles de la Compaña 182
3.2. Reminiscencias de la Santa Compaña en los *exempla* novohispanos 186
3.3. El fin de la infancia 195

Tercera parte
Fantasmas y aparecidos europeos en la Nueva España después de Trento 201

Capítulo 1. Ortodoxia cultural en las apariciones laicas 211

1.1. Un asunto de hombres 213
1.2. Soberbias y de poca sujeción: mujeres laicas y apariciones 232

Capítulo 2. El convento masculino y sus fantasmas 241

2.1. La promesa como motivo del retorno 246
2.2. El móvil de la transgresión y su parafernalia 256
2.3. La aparición como signo de santidad: intermediación y premio 274
2.4. Adiós final: el número doce y la luz 276

Capítulo 3. Vida conventual femenina y ánimas del purgatorio 281

3.1. Condiciones de vida en el claustro y tipología de sus visiones de ultratumba 285
3.2. Una legión de espectros desesperados, peligrosos y agradecidos 295
3.3. Delitos leves, grandes penas 306

Capítulo 4. Lo viejo, lo ambiguo y lo falso en el fantasmario novohispano 313

4.1. Ánimas de inquisición: casos desestimados, temores reales 314
4.2. Duendes y mouras 323
4.3. Del Lázaro tradicional al cadáver animado 339
4.4. Ánimas y animales 358

Conclusiones 363

Índice de figuras 375

Fuentes 381

Repositorios documentales 381
Fuentes primarias 382
Fuentes secundarias 395

Para Aló-Aló, misteriosa
felina cazafantasmas.

…sintió cómo se desprendió del cuerpo y fue con su misma figura rumbo a un río muy grande con aguas revueltas y terrosas. Ahí estaba el perro que había corrido de su casa muchas veces, flaco y hambriento. [...] "Perro —le dijo— mi cuerpo se enfría, llévame al otro lado porque soy muerta". El perro la miró despectivamente y le dijo: "[...] No te puedo llevar, fuiste mala conmigo, te quedas aquí a vagar por tu barrio, a caminar por las chinampas, alma en pena serás".

Jesús Ángel Ochoa Zazueta,
Muerte y muertos

Agradecimientos

Esta investigación no podría haberse llevado a cabo sin el financiamiento del Programa para el Mejoramiento del Profesorado (Promep, ahora Prodep) de la Secretaría de Educación Pública y el año sabático concedido en 2016 por la Universidad de Guanajuato.

Agradezco al personal del Archivo General de la Nación (AGN), de la Hemeroteca Nacional de México, de las bibliotecas Samuel Ramos y Central de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), de la Biblioteca Luis González de El Colegio de Michoacán, la Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México, la Armando Olivares de la Universidad de Guanajuato y la Biblioteca Central Estatal Wigberto Jiménez Moreno todas las atenciones que tuvieron conmigo durante la realización de este trabajo.

Muchas fueron las personas que a lo largo de esta investigación aportaron valiosos consejos y recomendaciones para su mejoramiento. Entre ellos, quiero agradecer particularmente a dos colegas, mi amigo Miguel Ángel Guzmán López y mi esposa Alondra Durán Oñate, su paciencia para escuchar mil veces las mismas historias cada vez peor contadas a medida que me perdía en el maremágnum de este imaginario. Su acompañamiento y observaciones a lo largo de estos años han sido invaluables.

Asimismo, agradezco el interés y las gestiones de la Dra. Graciela Velázquez Delgado, directora del Departamento de Historia de la Universidad de Guanajuato, para la publicación de esta obra.

Guanajuato, Gto., 30 de agosto de 2018

Introducción

El 22 de mayo de 1998, mientras me dedicaba a revisar las nuevas adquisiciones de la Biblioteca Luis González de El Colegio de Michoacán en una pequeña salita (ya hoy inexistente) a la entrada del repositorio antes de la expansión que terminaría por invadir el vestíbulo del edificio, me encontré de pronto con el doctor Ernesto de la Torre Villar (*Testimonios históricos guadalupanos*, 1982; *Fray Bernardino de Sahagún y el Colegio de Santa Cruz*, 1990; etcétera). El buen profesor acababa de impartirnos esa mañana una conferencia acerca de la vida y la obra de Juan Pérez Calama y en ese momento esperaba para reunirse con el entonces coordinador del Centro de Estudios Históricos, el doctor Francisco Meyer Cosío.

Antes de la conferencia, el doctor Meyer había presentado a mi grupo de la Maestría en Historia con el profesor De la Torre indicándole el tema de nuestras respectivas investigaciones. Todavía recuerdo cuando, al escuchar acerca de mi gusto por el imaginario sobrenatural de la Nueva España, dijo con seriedad: "¡Qué interesante!", y me miró con sus ojos vivaces e inteligentes. Ahora, aprovechando la coincidencia en la biblioteca me comentó que él había escuchado algunas historias de terceros al respecto y creído vivir una directamente.

Así, en medio de conversaciones acerca de los chaneques que, se decía, en Veracruz le roban la ropa a la gente cuando se baña en ciertos arroyos y el fantasma de fray Jacobo Daciano que, según le habían informado las rezanderas de Tarecuato, se aparecía en el convento de ese pueblo, me convencí una vez más de que si hasta una persona culta y seria como De la Torre Villar (historiador, académico y bibliófilo) se sentía atraída por estos relatos, era innegable que el imaginario religioso del Más Allá era un tema vivo que valía la pena investigar.

Por supuesto, tratándose de una pesquisa académica, en este trabajo evitaremos confundir la realidad de las creencias con lo supuesto de sus contenidos,[1] entendiendo que lo que hoy día denominamos *fantasma* forma parte de los imaginarios religiosos en los diferentes lugares y momentos históricos a los que nos referiremos y no de un fenómeno objetivo y experimentable. No obstante, sostenemos que para su elucidación no basta con las explicaciones del eminente Benito Jerónimo Feijóo en su *Teatro crítico universal* (1726-1739) cuando, creyendo tener una respuesta acerca de los orígenes de tales narraciones, solo desvía la atención de sus lectores hacia la malicia de los narradores:

1. El deseo de agradar en las conversaciones es una golosina casi común a todos los hombres; y esta golosina es raíz fecunda de innumerables mentiras. Todo lo exquisito es cebo de los oyentes; y como lo exquisito no se encuentra a cada paso, a cada paso se finge. De aquí vienen tanta copia de milagros, tantas apariciones de difuntos, tantas fantasmas, o duendes, tantos portentos de la Mágica, tantas maravillas de la naturaleza. En fin, todo lo extraordinario se ha hecho ordinarísimo en la creencia del vulgo, por el hipo que tienen los hombres de hacerse espectables, vertiendo en los corrillos cosas prodigiosas.
2. Pero no solo la producción de infinitas fábulas viene de esta raíz viciosa, mas también la alteración de infinitas verdades, añadiéndoles circunstancias fabulosas.[2]

Así pues, a diferencia de las conclusiones de corte más cientificista, nosotros rechazamos la idea de que hay que olvidarse de la creencia en los fantasmas para no darle la espalda a la ciencia y la civilización modernas como si la humanidad hubiera entendido el "progreso" o la "evolución" de las sociedades "como un desprendimiento violento de todo aquello que pudiera hacerle sombra al conocimiento juicioso, a la razón ilumi-

[1] Mario Bunge, *Las pseudociencias, ¡Vaya timo!,* p. 125.
[2] Benito Jerónimo Feijóo, *Teatro crítico universal*, t. VI, Discurso décimo, § I, p. 330.

nante".[3] En este sentido opinamos de manera distinta a lo expresado en algún momento por Rosa Camelo y José Rubén Romero en sus notas a la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, del dominico Diego Durán, cuando afirman que: "los fantasmas y las apariciones han sido en todo tiempo, y todavía son tan comunes que no merecen la pena de considerarlos".[4] ¿Es posible que el malentendido se deba a que estos conocidos investigadores se refieren al reconocimiento de los fantasmas como componentes de la realidad, aunque no necesariamente a su estudio académico como parte de la cultura de diferentes pueblos?

Por supuesto, entendemos que tales creencias resulten inútiles para quienes ven en ellas solo un lastre que dificulta el abordaje de lo que consideran los acontecimientos "reales" del pasado, pues tradicionalmente los paradigmas que incluyen las creencias religiosas y el saber científico son espacios en conflicto, donde las primeras son invocadas desde la superstición, la alucinación y el sueño, mientras que los saberes (se pretende al menos) son resultado de operaciones racionales sobre realidades objetivas. De ahí que, si se trata de investigaciones acerca de la religión en Occidente, estos estudiosos prefieran realizarlas desde sus facetas más sólidas y aprehensibles como son la historia institucional de la Iglesia y la normatividad que rige su vida interna, pero no desde el evanescente imaginario que, paradójicamente, es lo que le da su razón de ser a dichas instituciones y a sus normatividades.

No obstante, es necesario recordar que el imaginario religioso es una más de las facetas del mismo "dominio simbólico" que funge como sustrato de la experiencia histórica de todos los individuos y todas las sociedades, en donde lo mismo concurren desde los mitos y los fantasmas hasta las instituciones sociales y los paradigmas artísticos científicos y

[3] Lucero de Vivanco Roca Rey, "El saber de los fantasmas: Imaginarios y ficción", p. 218.

[4] Rosa Camelo y José Rubén Romero en Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, cap. LXVII, nota 8, p. 564.

filosóficos imperantes.[5] Por consiguiente, en tanto conjunto de creencias, cosmovisiones y representaciones mentales, el imaginario religioso es un ámbito de gran valor conceptual que nos permite entender mucho de la vida cotidiana de las sociedades, un instrumento valioso para la cabal comprensión y aquilatamiento de una cultura respondiendo de una manera particular preguntas que han recibido interpretaciones inexactas y no pocas veces contradictorias cuando han intentado abordarse únicamente desde una interpretación política, económica o desde la mera cultura material.

Al proponer nuestro tema de estudio partimos del hecho de que no es fácil entender un conglomerado social si, aparte de sus bases materiales, no comprendemos también los principios de la racionalidad sobre los cuales descansa, doblemente importantes si resultan determinantes para la época estudiada y, al mismo tiempo, pueden prolongarse para iluminar nuestra comprensión del presente, compuesto en gran medida de antiguas creencias que si nada tienen que ver con el concepto de realidad aceptado hoy día desde la perspectiva racional y materialista de nuestra vida post-industrial, siguen ejerciendo en lo íntimo y cotidiano una poderosa y constante influencia en Occidente.

Aunque existen trabajos que se ocupan de la demografía, las instituciones y la normatividad tanto religiosa como laica en torno a la muerte en Europa antes del descubrimiento de América, muchos que se ocupan de las actitudes humanas con respecto a los espacios y las formas en que se llevan a cabo los ritos relativos a la misma (p. ej. Jaume Aurell y Julia Pavón, eds., *Ante la muerte: Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, 2002), y otros tantos que documentan y explican su presencia como tema recurrente en la literatura y las artes visuales (p. ej. Howard Rollin Patch, *The Other World According to Descriptions in Medieval Literature*, 1950), probablemente debido a las tendencias cientificistas arriba mencionadas, las investigaciones académicas acerca de las apariciones fantasmales en Occidente no abundan ni son muy antiguas.

---

[5] Lucero de Vivanco Roca Rey, "El saber de los fantasmas: Imaginarios y ficción", p. 219.

En general, el de las apariciones es un tema que solo ha interesado en las últimas décadas del siglo XX, a partir del llamado de la Nueva Historia, a un puñado de investigadores por motivos diversos que pueden ir desde los intereses religiosos personales hasta el exotismo y la relativa originalidad del tema. En Europa, este llamado llevó a Jean Delumeau, por ejemplo, a sus estudios acerca del miedo (*La peur en Occident*, 1978), en donde, sin embargo, los aparecidos juegan un papel bastante secundario, opacados por los temores apocalípticos, escatológicos, demoníacos y brujeriles, así como a la falta de seguridad física en guerras, hambrunas y enfermedades. En cambio, entre las obras que abordan directamente el asunto podemos encontrar *Fantômes et revenants au Moyen Age* (1986), de Claude Lecouteux, en donde se discuten las razones por las que los fantasmas se manifestaban escrituralmente de cierta manera en los textos de origen germánico en función de antiguas creencias del paganismo del norte de Europa durante la Edad Media, y *Les revenants: les vivants et les morts dans la société médiévale* (1994), de Jean-Claude Schmitt, en el que el autor explica las características de dichas apariciones en la Francia del mismo periodo, proponiendo un pequeño espectro de representaciones al respecto dentro de un cristianismo que las deforma pero también las homogeneiza desde una perspectiva clerical. *Ghosts: Appearences of the Dead & Cultural Transformation* (1996), de R.C. Finucane y *Fantasmas. De Plinio el Joven a Derrida*, de Amalia Quevedo, analizan el desarrollo de estas creencias en Occidente desde la antigüedad grecorromana hasta el siglo XX notando tanto sus continuidades como los fuertes contrastes que se dan en diversos lugares y momentos, mientras que *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)* (1998), del argentino Ariel Guiance, hace un estudio acerca de los orígenes paganos de fantasmas y aparecidos dentro del cristianismo castellano[6] que le sirven

[6] Parte que a su recensionista, Julia Pavón Benito, de la Universidad de Navarra, inserta en trabajos más duros de historia institucional, le parece "quizá y en apariencia de poco interés" en comparación con los apartados previos sobre la normativa canónica y las normas jurídicas (fueros, reglamentaciones, compilaciones) con respecto a la muerte

para poner a prueba en la península ibérica los estudios de Lecouteux y de Schmitt.

En México, los trabajos sobre apariciones fantasmales son casi inexistentes en el ámbito académico o al menos estos jamás se realizan como un objeto de estudio en sí, aunque ocasionalmente son tocadas en investigaciones acerca de la muerte en la Nueva España que siguen los trabajos histórico-antropológicos de Philippe Ariès y Michelle Vovelle (María Concepción Lugo Olín, *Una literatura para salvar el alma*, 2001); suelen ser mencionadas de pasada en los panoramas escatológicos generales del catolicismo (como ocurre en el libro editado por Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar, *Muerte y vida en el más allá*, 2009; o en el de la doctora von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, 2011), y se analizan esporádica y tangencialmente en los trabajos sobre vidas de monjas novohispanas como parte de fenómenos con mayor interés político para los investigadores, algunos de los cuales suelen manejarlo desde una perspectiva entre la historia social y el abordaje con orientaciones de género (p. ej. Asunción Lavrin y Rosalba Loreto, eds., *Diálogos espirituales*, 2006).

A medio camino entre el ámbito académico y el de divulgación existen unos pocos instrumentos de consulta como la recopilación de *exempla* de María Concepción Lugo Olín, *Relatos de ultratumba. Antología de ejemplos sobre el purgatorio*, 2007, que por desgracia carece de todo aparato crítico que permita identificar y confrontar las fuentes que cita; de mitos y leyendas en donde se habla de apariciones del Más Allá, como la *Guía de fantasmas de la Ciudad de México,* 2008, de Yolanda Sierra —el cual, curiosamente, es presentado por su autora como un libro-guía para visitar lugares con "vibraciones" espirituales—; o el libro de Gabriel Medrano de Luna titulado *Como me lo contaron se los cuento: leyendas de Guanajuato,* 2013, de la Universidad de Guanajuato), pero que no explican en términos históricos ni culturales los fenómenos fantasmales de los

(Julia Pavón Benito, Reseña de Guiance, Ariel, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, p. 409).

que se ocupan. Finalmente, en un rubro similar, existe también el *Fantasmario mexicano* de la socióloga y periodista Marcia Trejo Silva (2009), un diccionario de espectros que refunde su *Guía de seres fantásticos del México prehispánico* (2004) agregándole en un estilo menos divulgativo las entradas correspondientes a los personajes propios del contacto con el catolicismo, pero en donde se echa de menos un análisis puntual del fenómeno de las apariciones en ambos mundos. Aunque Trejo Silva es consciente de que en México tales relatos sintetizan "lecciones elementales de 'comportamiento' [en donde] las matronas y los hombres sencillos recuperan la memoria de los muertos y estructuran fuertes moralejas, donde el bien y el mal luchan a brazo limpio en la gestación de la psique venidera",[7] no parece advertir que su visión bucólica de los casos mexicanos, lejos de corresponder a la naturaleza de los fenómenos mismos, engloba en cambio dos perspectivas convergentes en donde si lo interno y local parece pequeño y con "mejores condiciones de intimidad didáctica", eso se debe a que, en función de una inconsciente supeditación eurocentrista, lo externo y ajeno se magnifica ante sus ojos con un Más Allá europeo que se le antoja "coto exclusivo de apariciones famosas",[8] como si para los habitantes del viejo mundo no existiera una intimidad familiar en sus relatos locales. En nuestro análisis, por supuesto, trataremos de evitar tanto la postura espiritual de la *Guía*, como el convencimiento acerca de la fama y la intimidad de las historias expuesto en el *Fantasmario*, y que es resultado más de una dominación ideológica que de la naturaleza misma de lo relatado.

En este trabajo se abordan seis problemas principales: 1. Cómo y a partir de qué tradiciones del viejo mundo eran explicadas las creencias acerca de fantasmas y aparecidos dentro del cristianismo novohispano de los siglos XVI y XVII, 2. Si existieron creencias en aparecidos en la época prehispánica y si pueden encontrarse vestigios suyos en los relatos novohispanos de dichos siglos, 3. Cuáles eran las razones para presentar

[7] Marcia Trejo, *Fantasmario mexicano*, p. 6.
[8] Marcia Trejo, *Fantasmario mexicano*, p. 6.

relatos de fantasmas y aparecidos siguiendo unas u otras tradiciones en los textos novohispanos, 4. Si es el caso, cuándo y en qué sentido hubo cambios dentro de estos relatos con el correr del tiempo, 5. Qué motivos pudo haber detrás de estas posibles alteraciones,[9] y 6. Qué diferencias había entre las historias de fantasmas en función del tipo de personas que participaban en ellas.

A partir de estos problemas queremos explicar los posibles orígenes de las creencias acerca de las manifestaciones espectrales que se manejaron dentro del cristianismo a partir de una variedad de tradiciones paganas previas, hacemos un estudio acerca de la manera en la que los escritos novohispanos de los siglos XVI y XVII abordaron el tema de las apariciones fantasmales, los argumentos que se usaban para probar su posibilidad, las razones por las cuales los espectros se manifestaban de ciertas maneras y no de otras dentro de los relatos, los discursos puestos en boca de los difuntos a favor de la religión y el *ethos* imperantes, las asociaciones que se hacían en ellas con respecto a los diferentes grupos sociales de la Nueva España, así como los posibles motivos que tuvieron para hacerlo de esa forma en el contexto de las relaciones de poder establecidas a partir de la conquista espiritual. Por supuesto, esto implica esclarecer las relaciones y asociaciones que podían darse en el imaginario novohispano entre el fantasma y otros miembros del imaginario religioso novohispano (sensiblemente con el Diablo), las explicaciones que existían para justificar estas interpretaciones, así como el parecido que los relatos de fantasmas podían tener en algunas ocasiones con otros fenómenos de apariciones relatados en las crónicas y de los cuales deben diferenciarse para no incurrir en errores de interpretación. Todo lo anterior supone a su vez de manera necesaria explicar los fundamentos escatológicos de los sistemas de pensamiento dentro de los cuales dichas historias tenían sentido como entidades distinguidas y definidas culturalmente antes de pasar a conver-

[9] En esto he seguido de lejos los problemas propuestos por R.C. Finucane orientándolos hacia el objeto novohispano y renunciando a su postura de creyente en dichos fenómenos (R.C. Finucane, *Ghosts: Apereances of the Dead & Cultural Transformation*, p. 1).

tirse en unidades semánticas que se insertarían en sistemas de significación donde su valor depende de su relación con el resto de elementos que lo conforman, y donde cada perturbación del sistema modifica el sentido de las piezas de manera correlativa.[10]

Al igual que en nuestros anteriores estudios acerca del imaginario religioso novohispano (*Un lugar entre los santos* y *El Diablo en la Nueva* España, 2010), este sostiene la teoría de que dentro del cristianismo hubo una variación de corte cualitativo (que afecta cuantitativamente) en el uso de los relatos con contenidos propios del imaginario religioso a partir de la contrarreforma y particularmente después de la difusión de las ordenaciones surgidas del Concilio de Trento. El plano de los relatos del Más Allá no tenía por qué ser una excepción y procuraremos explicar tanto la naturaleza de estos cambios, como las razones de su existencia y la manera en la que esto terminó impactando a la sociedad novohispana.

Como podrá suponerse, debido a la naturaleza misma de la mayor parte de nuestras fuentes, por principio debemos entender que lo que esta investigación ha buscado desde sus orígenes no es corroborar una referencialidad que no tienen, sino la manera en la que esos relatos describen y argumentan sus contenidos como parte de una estrategia de objetivos más altos no declarados como razón de los mismos. La evidencia que buscamos en ellos no es con respecto a los contenidos de las historias, sino acerca de la utilidad que lo enunciado implica para el enunciador y la manera en la que el cumplimiento de estos objetivos requiere un uso particular de materiales narrativos reconstituidos de cierta forma a partir de modelos preexistentes.

Para entender con claridad lo que veremos en los textos que vamos a discutir es necesario darnos cuenta de las peculiaridades de la época y la sociedad de la que estaremos hablando, y de que la conducta de los personajes involucrados en cada caso estaba condicionada por el conjunto de creencias aceptadas en ese momento.

---

[10] Umberto Eco, *La estructura ausente*, pp. 61-71.

En función de nuestros objetivos, en primer lugar debemos definir el término de *representación* no con el antiguo sentido de idea como similitud del objeto, y ni siquiera como la construcción mental resultante de un proceso lógico basado en observaciones subjetivas del mundo, sino, en todo caso, como un conjunto de afirmaciones acerca del mismo que constituyen una convención cultural,[11] menos un código de reconocimiento que un sistema de atribuciones con el que se construye nuestra concepción de la realidad, nuestro *imaginario* del mundo. De lo anterior se desprende que un imaginario (incluyendo el religioso) sea un conjunto de convenciones sociales acerca del mundo que le permite al individuo vincularse con él. En ese sentido, las categorías de representación y de imaginario no implican necesariamente el error, pero aceptan su posibilidad; no niegan de manera tajante su coincidencia con el mundo percibido por los sentidos que consideramos realidad, pero la postulan solo a guisa de hipótesis como parte de un principio metódico de objetividad no universalista.

De esta manera, al ser una construcción no necesariamente coincidente con la realidad nouménica del mundo, en cuestiones de imaginario religioso no supondremos más regularidades que las urgidas por la convención, entendiendo que aún esta es multiforme y laxa debido tanto a las diferencias idiosincráticas entre los grupos sociales y culturales que lo crean, como a las necesidades personales de los individuos que las consignan y al tipo de documentos en donde esto se hace. Por lo mismo, en las historias acerca de las apariciones de ultratumba que vamos a analizar y que forman parte de este imaginario evitaremos suponer la existencia de contenidos y enlaces lógicos uniformes que permitan interpretaciones homogéneas entre ellas.

En esta investigación a los eventos con participación de seres del Más Allá consignados por los diversos autores los denominaremos genéricamente "historias", en tanto búsqueda de una explicación implícita o explícita para una serie de fenómenos asumidos (ἱστορία o "investigación",

[11] Umberto Eco, *La estructura ausente*, pp. 60 y 174.

de Ιστορείν, "inquirir"), "narraciones" (del latín *narrare*, contar, hacer conocedor de esta información a alguien), o "relatos" (del latín *relatum,* volver a llevar [el conocimiento de algo a alguien]),[12] todas ellas vistas como construcciones lingüísticas estructuradas de cierta forma en el tiempo que buscan transmitir información a un destinatario independientemente de la veracidad que se le atribuya, y evitaremos llamarlos "cuentos" como se hace, por ejemplo, en la versión inglesa de *Les revenants: les vivants et les morts dans la société médiévale,* de Jean-Claude Schmitt, que —al menos en español— presenta una ambigua carga de escepticismo con respecto a los contenidos referidos. Es cierto que para nosotros (o al menos una parte de nosotros), personas del siglo XXI, las historias de fantasmas no son verdaderas de acuerdo con nuestros criterios actuales y ya no creemos en ellos fuera de su existencia narrativa, pero para la mayor parte de la gente de la época de la que hablaremos se trataba de fenómenos tan comunes y ciertos como la vida misma. Estas narraciones eran verdaderas porque, como parte de una interpretación circular e imperante del mundo, se creía que lo eran. Pese a lo que pudiéramos pensar al respecto, una percepción como esta no era más arbitraria que la elegante teoría del flogisto de los científicos del siglo XVIII o la burda sintomatología de la histeria en el siglo XIX, y su irrealidad no justifica, por lo tanto, su menosprecio por el simple hecho de ya no estar vigente.

La insistencia en revisar etimológicamente nociones y conceptos relativos al fantasma y el aparecido no se hace, por supuesto, por un prurito de erudición, sino para dejar asentado con la mayor claridad posible tanto el horizonte conceptual desde el que se trabaja a partir de los medios expresivos utilizados por las fuentes consultadas, como las categorías de análisis que se usarán para el estudio del fenómeno.

Al utilizar dentro de nuestra investigación el término de *fantasma* es necesario ser precavidos, pues, aunque hoy día dentro del catolicismo, pero al margen de las declaraciones oficiales de la Iglesia, esta palabra se

[12] "Historia", "Relato" y "Narración" en Valentín Anders, *Diccionario etimológico español en línea.* Consultado el 12 de mayo de 2010 en http://etimologias.dechile.net.

refiera popularmente a las almas desencarnadas en pena, en sus orígenes su significado era diferente. Precisamente por ello, antes de comenzar a utilizarlas debemos explorar las definiciones de algunas palabras que constantemente emplearemos en este trabajo como categorías de análisis aplicándolas a fenómenos de épocas y contextos muy distintos a los nuestros y que veremos reflejadas de maneras diversas en las fuentes.

Originariamente, la palabra fantasma se deriva del verbo griego φαίνω (*phaíno*), aparecer, mostrarse, origen de voces como *fenómeno* (aspecto que las cosas ofrecen ante nuestros sentidos sin necesariamente ser así) y *fantasía* (facultad de la mente para reproducir en imágenes cosas inexistentes o de idealizar las reales).[13] En este sentido, aunque por fantasma pueda entenderse la aparición de una imagen que se manifiesta en el mundo objetivo, principalmente suele entendérsele como un engaño o error de los sentidos. Para el griego común, el fantasma era pues una imagen mental producida por la imaginación en un momento de fantasía provocada por factores diversos como podían ser el temor, la enfermedad o la debilidad física extrema: desvaríos de la mente que creía ver algo en donde no había nada. Aun dentro de las teorías cultas como la de Demócrito, para quien la *phantasia* no es una representación de la materia, sino materia ella misma emanada de los objetos y con la capacidad de impresionar los sentidos, el fantasma era al fin de cuentas una ilusión, *eídōlon* o imagen carente de verdadera realidad, aunque, en ciertas condiciones, como las del sueño, reprodujera la figura y los rasgos de algo o alguien real, vivo o muerto.[14]

Al mismo tiempo con el término de *fantasma* se denominaba también a las apariciones maravillosas e inexplicables, pero presuntamente verdaderas, a las que se relacionaba con los genios y las divinidades que los utilizaban para comunicarse con los hombres. Sin embargo, aquí se impone otra precisión, pues la palabra "dios" era usada por los griegos para referirse igualmente a los espíritus de los muertos, de tal manera que decir

[13] Pedro Azara, *La imagen y el olvido*, p. 243.
[14] Maurizio Ferraris, *La imaginación*, pp. 52-53.

que una fantasma era enviada por un dios bien podía ser expresión de la voluntad de los olímpicos y similares, pero no se descartaba la posibilidad de que lo fuera también de un difunto.

Semejante a esta última acepción era el término latino *spectrum*, del verbo *specere*, observar, mirar, en tanto medio para realizar una observación acerca del mundo objetivo.[15] Como puede notarse, a diferencia del fantasma como engaño de los sentidos, entre los romanos el espectro era algo que de verdad se veía, aunque no necesariamente se supiera lo que era. Tenía un referente real, pero de origen desconocido. De esta manera, como traducción del término griego *fantasma,* dentro del cristianismo medieval la palabra *spectrum* creaba una idea ambigua. Al menos para los intelectuales de la época, esta palabra se refería a un engaño de los sentidos provocado por factores diversos o bien la percepción de algo real, pero de naturaleza tan evidentemente superior al entendimiento humano, que ni siquiera valía la pena especular al respecto. Tomando esto en consideración, en el siglo XVII Pierre Le Loyer estableció la diferencia entre dichos vocablos considerando al fantasma "propiamente hablando" como "…una imagen falsa, vana y proveniente de sentidos corruptos […] una cosa inanimada y pura ilusión, y como tal, sin ninguna voluntad", mientras que el espectro era verdadera imagen "de una substancia sin cuerpo que se presenta sensiblemente a los hombres contra el orden de la naturaleza y les provoca espanto".[16]

Pese a la popularidad actual de los términos arriba mencionados, probablemente el concepto más importante de todos para comprender el fenómeno que nos interesa en la Nueva España es el de *alma* o *ánima*. Como tal, el latín *ánima* (de la raíz indoeuropea *an(u)-, respiración*) fue originalmente para los romanos la respiración, y luego

---

[15] Guido Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, p. 273.

[16] "*… une imagination fausse, vaine & provenante des senses corrompus […] une chose inanimée & pure illusion, & comme telle n´a aucune volonté*", mientras que el espectro era verdadera imagen "*d´une substance sans corps, qui se presente sensiblement aux hommes contre l´ordre de nature, & leur donne frayeur*" (Pierre Le Loyer, *Discours et histoires des spectres, visions et apparitions des esprits ...*, lib. I, cap. 1, pp. 2-3.

—por extensión— el principio de vida, el soplo vital (*pneuma*) invocado por los estoicos[17] por el cual los seres se encontraban dotados de movimiento propio (animados) como por una corriente que puede sentirse pero no verse. Por su misma importancia para la existencia, el ánima de los hombres era considerada como causa no solo de la vida, sino además de su pensamiento y su voluntad como afirma Aristóteles describiéndola como "aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente".[18] Es verdad que Aristóteles no escribe en latín, pero el término *psyché* que usa en griego para referirse a ese principio deriva de la raíz *psycho* (soplar) aludiendo también a la respiración. Es así como en Homero, y durante los siglos inmediatos en general, el alma era concebida entre los griegos como una cosa ligera que volaba de los miembros tras la muerte para descender al Hades (*Aides*, lo invisible)[19] y que por lo mismo podía ser comparada con los murciélagos[20] o las mariposas (*psyché* significa, literalmente, mariposa) para terminar siendo representados con la forma de los geniecillos antropomorfos y alados que decoran constantemente los lécitos o vasos mortuorios de la época. Cualquiera que fuera su figuración, si algo había en común entre todas ellas era que se entendían como el hálito que impulsaba a actuar al ser humano y que, una vez desencarnado, continuaba viviendo de alguna manera sin perder la voluntad, la memoria ni la personalidad que había tenido en su estado anterior. Esto suponía, por supuesto, la conservación de los sentimientos y las necesidades humanas, así como la realización de actos que favorecieran su satisfacción.

De peso similar para la época por la frecuencia de su uso, tenemos también la palabra "espíritu", del latín *spiritus*, que igualmente significa "aliento o soplo" y que tenía en ese sentido las mismas connotaciones del alma,[21] pero que ya para la Edad Media era considerada por algunos

---

[17] Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, p. 918.
[18] Aristóteles, *Acerca del Alma*, lib. II, cap. II, p. 174.
[19] Como ocurre tras la muerte de Héctor en Homero, *La Ilíada*, rapsodia XXII, p. 279.
[20] Homero, *La Odisea*, rapsodia XXIV, p. 244.
[21] Guido Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, p. 274.

teólogos la facultad del alma que la volvía racional.[22] No obstante, a diferencia del ánima, que tanto para el mundo grecorromano como para el judeocristianismo comúnmente se refiere a la entidad inteligente que da vida al hombre y se encuentra constituida por el hálito en tanto respiración, dentro de este último el espíritu también puede entenderse como el soplar por excelencia (la *ruah* o espíritu divino) del que dicho hálito es consecuencia. Entendido lo anterior, el espíritu de Dios que "aleteaba por encima de las aguas" en Gén 1.2 no es el alma de Dios en tanto respiración, sino la persona misma de Dios que la posibilita en sus creaturas,[23] mientras que el soplo que luego insufló en la nariz del cuerpo recién creado de Adán para darle vida sí es el alma de Adán. Los ángeles por su parte, debido a su grado de perfección superior a lo humano, eran espíritus o seres incorpóreos que, a diferencia del ánima, nunca necesitaron una envoltura corporal para existir, pero que se diferenciaban de Dios en cuanto que se encontraban circunscritos a sus límites esenciales particulares de creatura,[24] mientras que Dios no presentaba tales limitaciones. Esto significaba, por supuesto, que los espíritus, al igual que el alma, eran algo y no la nada, algo de naturaleza increíblemente sutil e imperceptible por eso a los burdos sentidos corporales, pero no necesariamente a todos los posibles sentidos. Así pues, en general, aunque con matices y no sin contradicciones, por espíritu entenderemos dentro del imaginario del cristianismo medieval a una entidad viva e inteligente pero también incorpórea, como es el caso de Dios, los ángeles, los demonios y las almas desencarnadas de las personas. Por consiguiente, como es obvio, el ánima es siempre un espíritu, pero no todo espíritu es un ánima. Lo cual causaba, por supuesto, una cierta ambigüedad en las interpretaciones de teólogo a teólogo.

---

[22] San Agustín, *Naturaleza y origen del alma*, lib. 4, cap. XXII, § 36, pp. 757-758.

[23] Según Santo Tomás de Aquino: "Atribuir alma a Dios se hace por semejanza con el acto. Porque al querer algo nosotros, lo queremos por nuestra alma; de ahí que se diga que algo complace el alma de Dios porque es conforme a su voluntad" (Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, I, C.3, a. 2, p. 115).

[24] Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, I, C.50, a. 1-4, pp. 499-508.

Por último, aunque en la traducción española de *Fantôme et revenants dans la Moyen Age*, de Claude Lecouteux, se afirma que se puede clasificar a las visiones de muertos en fantasmas y aparecidos, la verdad es que, si bien en francés el *fantôme* es equivalente a nuestro fantasma, el *revenant* que se enuncia en ella como "aparecido" es algo más problemático. Por un lado, dicho concepto se aplica a la exhibición visual del alma de un difunto ante un testigo, en cuyo caso resulta idéntica al fantasma, pero dentro de las tradiciones religiosas precristianas del norte de Europa también se usaba para designar a la manifestación material de un difunto que regresaba físicamente de la tumba para comunicarse con los vivos, con una apariencia idéntica a la que tenía en vida y que, además, se comportaba como uno de ellos.[25] Por esta razón, ante la falta de un sinónimo castellano, excepcionalmente usaremos el término francés para referirnos a manifestaciones que, en un sentido u otro, encajan en esta última definición, mientras que el de "aparecido" lo usaremos de forma muy amplia para incluir todos los fenómenos de irrupción visible de los seres preternaturales en el mundo físico, si bien por la naturaleza del trabajo la mayor parte del tiempo lo usaremos principalmente como sinónimo del ánima en pena.

Por supuesto, en los diferentes textos que comentaremos —o incluso dentro de uno solo— podemos encontrar también un vocabulario perifrástico (circunloquial) o compuesto para referirse a las mismas entidades fantasmales sin mucha preocupación por su rigor o exactitud. De esta manera durante la Edad Media vamos a encontrar entre los autores que tocan el tema frases como la de que las apariciones eran una sombra *similitudo hominis* (semejante a un hombre), una *imago* (imagen), un *spiritus defunctorum*, etcétera, todas las cuales serán explicadas en su momento cuando sea necesario para evitar posibles equívocos en cuanto a su uso.

Dicho todo lo anterior, el concepto de *fantasma* que utilizaremos a lo largo de este trabajo enmarcado en los siglos XVI y XVII fluctuará constantemente entre la idea de ilusión hasta la de presencia real y tangible

[25] Claude Lecouteux, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, p. 16 y 87; cfr. Rainer W. Klein, *Espíritus, fantasmas y otras apariciones*, pp. 18 y 20.

dependiendo de la explicación que cada fuente le otorgue, pero sin descuidar el hecho de que, en buena medida, muchas de esas explicaciones constituían parte de un discurso ajeno a las creencias de la gente común, de las cuales son un reflejo imperfecto tamizado primero por la pluma de los autores paganos y luego por las enseñanzas de la Iglesia cristiana que intentaban comprenderlos e interpretarlos desde sus particulares posturas filosóficas y religiosas. Para fines prácticos, dentro de nuestra investigación entenderemos al fantasma de los siglos XVI y XVII como el alma intranquila de una persona difunta que, dentro de una narración, ya fuera en sueños o durante la vigilia, se pretendía percibida por un testigo. Pese a esto, en el fondo de las narraciones contenidas en las fuentes más tardías que utilizaremos se advertirán los remanentes de las antiguas creencias populares que abordaremos al inicio y que se fueron modificando con el paso del tiempo, las cuales señalaremos también en cada ocasión que lo amerite para su cabal comprensión.

Para la realización de este trabajo, y descartando de entrada la ilusión de exhaustividad de las fuentes, porque el análisis cultural es siempre intrínsecamente incompleto,[26] se ha hecho una revisión cuidadosa de los textos novohispanos de los siglos XVI y XVII procurando hacer acopio de la mayor cantidad posible de detalles significativos de cada uno de los necesariamente breves relatos (descripción densa)[27] para determinar sus significados y posibles objetivos a partir de los paisajes culturales de la época que nos interesa, partiendo de que la cultura es una trama de significaciones creada por el hombre en la que él mismo se encuentra atrapado.[28] Igualmente hemos recurrido para su análisis a las aportaciones teóricas más conocidas actualmente sobre las apariciones del Más Allá desde una perspectiva principalmente historiográfica para tener un punto de partida relativamente firme que nos ayude a avanzar en la exploración.

---

[26] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, p. 39.
[27] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, p. 33.
[28] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, p. 20.

Convencidos de que la separación de las fuentes por sus tipos es útil cuando lo que se analiza son las características del género literario al que pertenecen, pero no necesariamente cuando lo que interesa es el contenido de sus páginas, nuestras fuentes, como en trabajos anteriores, son mixtas, y van desde algunas breves consultas a la literatura ficcional de la época, en donde se pone de manifiesto la popularidad de estas temáticas en la vida social de ese momento histórico, hasta la revisión crítica de materiales discursivos de carácter religioso, histórico y hasta judicial (literatura clerical en general, así como crónicas laicas y documentación inquisitorial, principalmente). Por supuesto, somos conscientes de que la diferencia de género entre las fuentes afecta de maneras específicas sus contenidos y, en la medida de lo útil, se atenderá a estas especificidades, pero siempre exclusivamente en función del imaginario religioso común a todas ellas que se refleja en sus páginas y que tiende a homogeneizar sus explicaciones sobre los fenómenos que nos ocupan.

Aunque, como hemos dicho más arriba, en este trabajo no nos ocuparemos de la realidad de lo narrado, pues nuestra noción de realidad no es la de los siglos XVI y XVII, dejando de lado la respuesta fácil de que se trata de relatos de ficción inspiradas por la estupidez y el fanatismo, sí que debemos plantearnos cuáles son las preguntas pertinentes hacia este tipo de textos, de qué manera los casos de apariciones eran reales para los hombres de esa época y cuáles eran las funciones que estos cumplían.

En general, las historias vinculadas a la alteridad de la noche, como las virreinales que aquí vamos a manejar, observan un vocabulario pleno de valores disfóricos referido al *pathos* del terror, que incluye los temblores, el escalofrío, los sustos, los sudores, la angustia y la dificultad de la respiración, y están constituidas en función de patrones narrativos particulares que requieren a su vez códigos específicos de tipo poético hermenéutico para su interpretación.[29] De esta manera, los relatos que vamos a analizar a lo largo de este estudio coinciden con los manejados en los géneros li-

[29] Carmelo Lisón Tolosana, *La santa compaña*, p. 58.

terarios conocidos como *miracula*, *mirabilia* y *exempla,* y frecuentemente en dos o tres de ellos al mismo tiempo.

Los *miracula* eran relatos reunidos en colecciones cuya función era reforzar la reputación de santidad de individuos y establecimientos religiosos contando eventos milagrosos realizados por su intermediación en localizaciones muy específicas asociadas a ellos, por lo cual era esencialmente un género hagiográfico. Sus orígenes se encuentran en los primeros siglos del cristianismo y se extendió durante toda la alta Edad Media, antes del surgimiento de las órdenes mendicantes en el siglo XII. Muchas veces las recopilaciones eran anónimas, pero el hecho de encontrarlas en los monasterios y los santuarios permite suponer que sus autores eran los mismos miembros de las órdenes monásticas. Por su parte, los *mirabilia* eran relatos de sucesos y fenómenos maravillosos que, a diferencia de los milagros, no siempre estaban ligados al poder divino o a la intermediación de los santos, sino que eran supuestas curiosidades de la naturaleza o de los diferentes pueblos que habitaban el mundo. A diferencia también de los *miracula*, sus autores no solían ser monjes, sino clérigos y hasta laicos sin una profunda formación religiosa, y tuvieron su época de mayor esplendor a partir de finales del siglo XII.[30] Finalmente, también a partir del siglo XII, se conoció como *exempla* a los conjuntos de narraciones de contenido didáctico utilizadas principalmente por sacerdotes seculares y órdenes mendicantes para sensibilizar y llamar la atención del común de la gente hacia enseñanzas de tipo religioso, moral o mixto a través de sermones y literatura religiosa en general.[31] Uno de los más conocidos en la Nueva España fue, por ejemplo, el *Fructus sanctorum*, de Alonso Villegas, publicado por primera vez en Cuenca en 1594.

Aparte de este tipo de relatos, en la Nueva España circularon muchos otros que buscaban producir efectos similares con objetivos distintos, muchas veces meramente lucrativos para sus promotores y que, por lo

[30] Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages,* p. 59.
[31] Diego Valadés, *Retórica cristiana*, 3a. pte., III, p. 313.

mismo, eran perseguidos por las autoridades cuando salían a la luz pública, a veces incluso por medio de la maquinaria inquisitorial.

Con excepción de estos últimos, y pese a no formar parte de colecciones sino encontrarse vinculadas más bien utilitariamente a las historias de la Conquista y colonización, de la evangelización y de las órdenes religiosas, por motivos prácticos a lo largo de este trabajo denominaremos *exempla* a todas estas narraciones, pues, al margen del tipo de fuente de donde se tomaran o que las hubieran inspirado, de sus objetivos más inmediatos y de la forma que revistan, en los textos novohispanos todas ellas conllevaron siempre una enseñanza y un núcleo religioso que les daba sentido, los cuales les permitían ser vistas como espejos de una conducta esperada en las diversas situaciones que presentan.

De hecho, los *exempla* podían ser abordados desde múltiples perspectivas en función de características específicas que se quisieran destacar para cumplir su cometido. Al respecto, el franciscano Diego Valadés afirmaba en el siglo XVI:

> Un solo ejemplo puede adaptarse a todas las circunstancias si se quiere analizarlo todo detalladamente. Para esto servirá mucho examinar las circunstancias de la persona de que hablamos, y compararla con otras para ver en qué aspectos concuerdan, también las circunstancias de lugar, tiempo y cosas que son tratadas […] Muchos por la perspicacia de su alma, saben aplicar un solo ejemplo a más cosas que otros. Pero quienquiera que sea puede obtener un fruto no leve … [32]

Por lo mismo, dentro de las historias que se servían de ellos, las funciones de los *exempla* eran también múltiples, aunque rara vez podían encontrarse desvinculadas entre ellas como para decir que un *exemplum* servía exclusivamente para algo. Estas funciones eran:

[32] Diego Valadés, *Retórica cristiana*, 3a. pte., VI, p. 319.

1. Dar una versión concreta y tangible de una experiencia espiritual intensamente sentida por los devotos.
2. Hacer creíble una afirmación no inmediatamente comprobable.
3. Poner en escena dos opciones irreconciliables de conducta ante las cuales la persona debía tomar una decisión de corte axiológico.
4. Incitar a las buenas obras.
5. Promover la creencia de la intercesión de la Virgen y los santos ante Dios.
6. Provocar miedo con la promesa de una sanción hacia los comportamientos pecaminosos (deliberados o por negligencia).[33]

Como puede desprenderse de tales funciones, en los *exempla* de fantasmas y aparecidos el miedo nunca es un fin en sí mismo, sino que resulta siempre instrumental, un estímulo para orientar la conducta de los individuos si no se quería terminar en las mismas condiciones del alma en pena como resultado de la transgresión de las normas religiosas. De esta manera, como parte de su herencia medieval, no es extraño encontrar en los diversos textos de la Nueva España numerosas muestras del uso del temor a las penas eternas en el Más Allá como elemento necesario para intimar a los fieles a seguir los principios del cristianismo,[34] aunque tampoco faltan los relatos que si bien anclados en los fundamentos religiosos que les dan sentido, cumplen ya objetivos distintos.

En particular, para trabajar los materiales de las crónicas novohispanas consultadas se procedió a realizar vaciados de información que nos permitieran no solo conocer sus contenidos, sino también la localización de los mismos dentro de las estructuras narrativas completas de las obras en donde aparecen, para analizar la manera en la que funcionan

[33] Hervé Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Age 1350-1520*, pp. 499-512.

[34] Diego Valadés, *Retórica cristiana*, 4a. pte., XXIII, p. 495.

dentro de las mismas en atención a sus objetivos. Así pues, el criterio de orden con el que abordaremos primero las apariciones indias, luego las de laicos españoles y finalmente de religiosos no es arbitrario, sino que sigue en principio el esquema utilizado por los cronistas en el siglo XVI (luego repetido por los del XVII), que usualmente: 1. Hacían primero un recuento histórico de sus actividades entre los indios, 2. Luego informaban la manera en la que esto había impactado en la percepción religiosa de aquellos, 3. Redondeaban el panorama con ejemplos de laicos españoles que confirmaban y contrastaban con los primeros "por ser casos notables y ciertos, y que hacen en confirmación de nuestra Fe, y en confusión de los infieles, que carecen de ella", según afirmaba Gerónimo de Mendieta,[35] y finalmente, dentro del recuento bio-hagiográfico de sus propios miembros, 4. Ubicaban hacia el final de sus vidas las experiencias preternaturales y edificantes que los identificaban como santos elegidos por Dios. Igualmente, si en los casos de laicos y religiosos hemos optado por colocar en primer lugar las historias de hombres y después las de mujeres se debe a que estas últimas encajan en una espiritualidad exacerbada que rebasa y contrasta fuertemente las expresiones con respecto a los aparecidos del primer siglo de la Conquista, prestándose así para comparar en paralelo su presencia dentro de la espiritualidad reformista del Renacimiento y la que poco a poco adquirirá tintes cada vez más barrocos. En parte debido a lo anterior, el esquema de esta obra sigue un triple ordenamiento:

En primer lugar, encontraremos una disposición cronológica que aborda los antecedentes más relevantes del imaginario cristiano de ultratumba durante la Antigüedad, explica los avatares de la escatología cristiana durante la Edad Media, y termina con el posterior implante e inculturación de estas creencias en la Nueva España antes y después del Concilio de Trento debido a la inflexión que este marcó con respecto al fenómeno en cuestión.

[35] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 4, cap. XVIII, p. 143.

En segundo lugar, ya dentro de la Nueva España se hace una distinción entre los relatos de fantasmas en el mundo indígena (donde se rescatan algunos elementos del imaginario religioso prehispánico que explican las características de los primeros relatos de ultratumba entre los indios después de la Conquista) y el mundo hispano, el cual subdividimos en un apartado laico que contrastamos con el imaginario cristiano de los indios, y un apartado de religiosos hombres contrastado a su vez con su contraparte femenina en busca de las especificidades de los relatos que involucran cada una de estas categorías, así como de las motivaciones de las mismas.

Finalmente, un tercer ordenamiento incluye un intento de clasificación de los distintos tipos de fenómenos fantasmales de los relatos novohispanos a partir de las características que los anclan a las tradiciones paganas en que se originan, para lo cual partimos del mundo prehispánico en los relatos supuestamente etnológicos de los primeros evangelizadores, pasando por aquellos que encajan mejor en los antecedentes grecolatinos del imaginario cristiano, y se termina con los fenómenos que escapan a él y tienen, por lo tanto, que explicarse en el contexto de otras tradiciones del paganismo europeo de la Edad Media, sensiblemente los casos vinculados al mundo feérico y los que debemos rastrear dentro de la mitología germánica, más o menos deformados por la cultura clerical que les sirve de soporte.

En todos los casos, para facilitar la lectura de los textos se ha modernizado la redacción respetando siempre su contenido.

Primera parte

Hacia una arqueología de los temores

Aunque sabemos que no existe tradición aislada, sino sutiles reelaboraciones culturales a través de contactos humanos largamente sostenidos en el tiempo, la principal razón para remontarnos en nuestra investigación a las antigüedades grecorromanas y no a otras anteriores es porque constituyen las fuentes directas de los temores hacia los espíritus de los muertos dentro del cristianismo en Occidente. Esto no quiere decir que tales creencias fueran autóctonas de estos pueblos, pues es bien sabido que una significativa parte de ellas fueron tomadas de antiguas tradiciones egipcias; sin embargo, es principalmente de ellas y no directamente de Egipto, de donde las retomará el cristianismo, por lo cual, nos limitaremos a esbozar ligeramente los elementos de dicha influencia solo cuando resulte necesario para nuestra explicación. Por otra parte, es cierto que con posterioridad detectaremos otras influencias paganas que enriquecerán el imaginario de ultratumba del cristianismo en por lo menos algunas latitudes de la cristiandad con relatos como los de los *revenants* en el ámbito germánico y algunos integrantes del mundo feérico por el lado celta, los cuales tendrán en él una interesante presencia, pero como esto se dio siempre muy por detrás de la corriente principal que aquí vamos a analizar, igualmente hemos optado por integrarlas en nuestro análisis solo a medida que vayan siendo requeridas para su comprensión.

Capítulo 1
El fantasma griego

Para los griegos de la Época Clásica (entre el siglo V a.C. y el inicio de la hegemonía de Macedonia en el 338 a.C.), una vez que la vida desamparaba la débil armazón del cuerpo, el alma recogida por Hypnos y Thanatos (el sueño y la muerte tranquila)[1] era conducida por el dios Hermes hacia el Erebo, el espacio tenebroso que habitaban los difuntos bajo la superficie de la tierra (Figs. 1 y 2). En él cruzaban volando las almas de los muertos para esperar al barquero que habría de conducirlos hacia vastos espacios irrigados por las aguas del olvido y donde las flores del Más Allá, los asfódelos (*Asphodelus albus*) crecían formando suaves y soñolientas praderas salpicadas de blanco para su eterno reposo.

No obstante, una vez en el reino de ultratumba, muchos muertos tenían todavía la oportunidad de manifestarse sobre la tierra para presentarse ante los vivos, pero debido a la enorme antigüedad de esta idea, la forma en la que llegó a concebirse a lo largo del tiempo es vaga y complicada dentro de la literatura que lo menciona, puesto que refleja concepciones muy diversas dependiendo de la época, la localización geográfica y el grupo social afectado. Por lo mismo, es necesario proceder por etapas y distinguir los orígenes de sus componentes para identificar los diferentes momentos de desarrollo de cada una de las teorías con las que se pretendía explicar la existencia de lo que ahora denominamos fantas-

[1] Francisco Díez de Velasco, *Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al Más Allá en la Grecia Antigua.* Consultado el 10 de junio de 2009 en http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/hist/01260529109030500770035/p0000010.htm#I_35_. Ver también Gabriel Sopeña Genzor, "Mors, una imagen esquiva", pp. 264-266.

mas. Estos momentos y sus respectivas explicaciones no son estrictamente sucesivos en el sentido de que haya rupturas tajantes entre ellos abandonando antiguas concepciones a cambio de las nuevas, sino que se van acumulando, encabalgando y confundiendo con el paso de los siglos, lo cual es una de las razones —dicho sea de paso— para que en todo el mundo occidental, a pesar de sus regularidades, las historias de aparecidos se manifiesten de manera proteica. No obstante lo anterior, de manera muy simplificada podemos hablar de tres principales teorías al respecto:

a. En un principio se creía que las personas a las que no se habían hecho las honras fúnebres adecuadas no podían vivir tranquilamente en el Más Allá por no tener un sitio de descanso para sus restos mortales y, por consiguiente, vagaban entre los hombres para instarlos a cumplir estos deberes,
b. Como consecuencia de aceptar la idea acerca de la continuidad de la vida en ultratumba, se aceptaba también la conservación de los sentimientos y la memoria de los difuntos, y por consiguiente se admitía que se presentaban ante los vivos para expresar dichos sentimientos hacia ellos, ya fueran buenos o malos para los testigos,
c. Con el desarrollo poético y cada vez más intelectualizado de la idea del inframundo se creyó posteriormente que las almas buenas de los difuntos podían visitar la tierra durante ciertas noches del año y deambulaban libremente entre los vivos tratando de comunicarse con ellos, mientras que algunas de las almas que iban a ser castigadas en el Más Allá por sus malas acciones realizadas en vida lograban fugarse de vez en cuando hacia la tierra para evitar el castigo.

Fig. 1. Hipnos y Tanatos depositan al difunto en su tumba ante la mirada atenta del dios Hermes, c. 440 a.C. (Atenas, Museo Nacional, 1830).

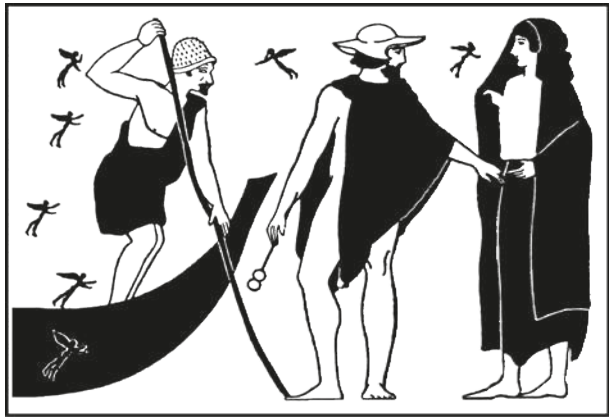


Fig. 2. Hermes lleva un alma ante el barquero Caronte mientras un grupo de eídōla (imágenes o dobles de los muertos) revolotea alrededor de ellos como mariposas (*psyché)* (Atenas, Museo Nacional, 1926).

1.1. Primera teoría: falta de exequias dignas

La primera de estas teorías parte de que antes que las ideas con respecto a la vida en el Más Allá alcanzaran las cotas de elaboración que luego le dieron los sacerdotes y los poetas, parece haber existido en Grecia una teoría más simple según la cual, después de la muerte corporal, el alma permanecía asociada al cadáver y con él se le encerraba en la tumba, donde continuaba viviendo de una manera diferente, para lo que se le enterraba con los utensilios, alimentos, animales y hasta con esclavos (cuando el nivel social y económico lo permitía) para que no careciera de nada para su comodidad bajo tierra. De hecho, pese a las reelaboraciones poéticas y religiosas de los siglos posteriores, esta arraigada creencia popular se mantuvo vigente aun entre las personas cultas como parte de la difusión horizontal de las ideas dentro de una sociedad, de tal modo que aún en la Roma clásica (del siglo II a.C. al siglo II d.C.), heredera de la cultura griega, podemos advertir la continuación de este pensamiento:

> Los ritos de la sepultura muestran claramente que cuando se colocaba un muerto en un sepulcro, se creía que era algo viviente lo que allí se colocaba. Virgilio, que describe siempre con tanta precisión y escrúpulo las ceremonias religiosas, termina el relato de los funerales de Polidoro con estas palabras: "Encerramos su alma en la tumba". La misma expresión se encuentra en Ovidio y en Plinio el Joven, y no es que respondiese a las ideas que estos escritores se formaban del alma, sino que desde tiempo inmemorial estaba perpetuada en el lenguaje, atestiguando antiguas y vulgares creencias.[2]

En su estratégica posición, el muerto no se separaba por completo del círculo de los vivientes, sino que estaba atento a escuchar sus oraciones y protegerlos con todo su poder (aumentado por encontrarse libre de ataduras materiales) a cambio de sacrificios de vino y alimentos que las personas hacían en sus tumbas. Esta popular creencia implicaba la idea,

[2] Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, p. 8.

también pueril y práctica, de que los muertos necesitaban —como los vivos— un hogar, un sitio donde pudieran continuar su nueva existencia subterránea. En este sentido es claro que las almas que carecían de sepultura no tenían un sitio para vivir, y por esa razón vagaban por el mundo bajo la forma de fantasmas. Sin una tumba para descansar y sin recibir jamás las ofrendas y los alimentos que le hacían falta para una subsistencia decorosa, el alma se convertía pronto en una delincuente que atormentaba a los vivos con apariciones, enfermedades y malas cosechas para advertirles que diesen sepultura a su cuerpo y a ella misma.[3]

El segundo momento de esta primera teoría corresponde ya a una época en donde, aunque de manera popular, se seguía asociando directamente a las almas con la tumba en tanto espacio individual y necesario de los muertos. En su imitación de las estructuras políticas imperantes para explicar el Más Allá, los poetas hablan ya de un reino de la muerte bajo tierra en donde las almas se reunían y eran regidas por los dioses infernales. En esa época no existía todavía la idea de un Más Allá de premios o castigos, sino que se aceptaba que pues la muerte era un destino igual para todos, la vida *postmortem* en el Hades también lo era.[4]

Con esta poetización aparece la idea del Hades que hemos mencionado al inicio de este apartado, con almas que (bajo el influjo de las tradiciones egipcias acerca de la muerte)[5] eran imaginadas por los poetas como sombras carentes de conciencia, de sensibilidad y de todo poder, (Fig. 3) las cuales se limitaban a deambular lánguidamente por los prados del Más Allá, como parece corresponder al momento de escritura de la *Ilíada* (s. XVIII a.C.) y la *Odisea* (s. XVII a.C.), en donde se difumina, al menos de manera escrituraria, la creencia en la perpetua vinculación de los vivos con los difuntos.[6]

---

[3] Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, p. 9.
[4] Alan F. Seagal, *Life After Death*, p. 211.
[5] Max Müller, *Mitología egipcia*, pp. 174-176.
[6] Walter F. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 146.

Fig. 3. La idea del espectro como una sombra procede probablemente de las creencias egipcias, de amplia raigambre en Grecia a través del contacto marítimo, pues en Egipto se aceptaba que el ser humano estaba compuesto por un cuerpo físico y otros elementos espirituales de la personalidad, como el *akh,* el *ba,* el *ka,* el nombre *(o ren)* y la sombra *(sheut),* la última de las cuales se asociaba al cadáver y permanecía, por ende, vinculada a la tumba pero con posibilidades de abandonarla si era necesario. Sombra de Irinifer y su ba como un ave con cabeza humana. Pintura de la cámara funeraria de Irinifer, en Tebas (Reino Nuevo).

Dentro de este periodo, un relato típico acerca del terror a permanecer insepulto es aquel en donde se nos cuenta cómo, después de vengar la muerte de su amado Patroclo, Aquiles se tiende a dormir en la playa junto a las naves y en sueños ve venir hacia él la figura de su amigo, quien le comunica sus deseos. El motivo de su visita es simple: pide que se le dé la sepultura adecuada que el imprudente afecto de Aquiles le había negado hasta ese momento para mantenerlo junto a él hasta vengar su muerte. Con voz triste, Patroclo reprocha a su amigo:

> Duermes y me olvidas, Akileo. Cuando estaba vivo nunca me abandonaste, y me olvidas cuando he muerto. Sepúltame para que trasponga pronto las puertas de Edes. Las almas, sombras de los muertos, me expulsan y no me dejan mezclarme con ellas al otro lado del río: y en vano voy errante a las anchas puertas de Edes.[7]

En esta etapa la idea del Más Allá comienza a acusar un cierto grado de intelectualización, y con ello la paz de los sepulcros se ve cambiada por la idea de un colectivo clasista de difuntos que no aceptan entre ellos a las sombras sin hogar. Por supuesto, el río al que se refiere Patroclo es el Aqueronte, el cual había que cruzar para llegar al reino de Hades, pero se trata de una época en la que el reciente edificio de la mitología todavía no estaba amueblado del todo y no existían ni el personaje de Caronte, ni la barca que le serviría luego de transporte, mucho menos el óbolo que el muerto debía llevar en la boca para pagar su pasaje al otro mundo. De hecho, la primera aparición de Caronte de la que tenemos referencia en el ámbito griego no aparece sino hasta cerca del año 470 en el poema épico *Miníada,* atribuido a Pródico de Focea, que luego fue recreado por Polignoto de Tasos en una pintura del Pórtico de los Cnidios en Delfos en donde el barquero aparece con figura de anciano.[8]

---

[7] Homero, *La Ilíada*, rapsodia XXIII, p. 284.

[8] Pausanias, *Descripción de Grecia*, lib. X, cap. 28, § 1-2, p. 429.

Un relato similar aparece también en la *Odisea* durante la visita al Más Allá en el país de los cimerios, a donde Odiseo acude para consultar al difunto anciano Tiresias acerca de la manera de volver a la isla de Ítaca.[9] En este desolado y brumoso lugar el espectro de uno de sus marinos, Elpénor, muerto por accidente en la isla de Circe (y dejado sin sepultar por culpa de las prisas de abandonar la isla), le ruega que regrese a buscar su cuerpo para que lo creme y lo entierre. La súplica es particularmente patética, pues en su desesperación el alma invoca para ello el recuerdo de todo lo que para los griegos había de valioso sobre la Tierra (Fig. 4):

> Ahora te suplico, por tus deudos lejanos, por tu esposa, por tu padre, que te crió desde niño, por Telémaco, tu único hijo […] no te marches sin llorarme y enterrarme para que no concite sobre ti la cólera de los Dioses. Me quemarás con todas mis armas y alzarás a la orilla del mar espumoso el túmulo de tu desdichado compañero. Cumple todo esto para que se me recuerde en lo futuro...[10]

En una época en la que el temor más grande de los guerreros era ser avergonzados delante de sus pares,[11] la intimidación que Elpénor pretendía realizar no consistía en una tremebunda promesa de aterrorizar a Odiseo con su presencia hasta que cumpliera su deber, sino apenas en la muy civil promesa de levantar una queja ante los dioses para que fueran ellos quienes lo obligaran a hacerlo. Inofensivos como eran (cabezas vanas, como los llama Odiseo), los fantasmas de Homero no atemorizan ni molestan en demasía a hombres acostumbrados al peligro.

---

[9] Homero, *La Odisea*, rapsodia XI, pp. 111-124.
[10] Homero, *La Odisea*, rapsodia XI, p. 112.
[11] R.C. Finucane, *Ghosts: Apereances of the Dead & Cultural Transformation*, p. 7.

Fig. 4. Tras degollar dos carneros, Odiseo (con el petassos o sombrero de viaje con ala ancha) atestigua la aparición del espectro de Elpénor. A la derecha aparece nuevamente Hermes en su carácter de conductor de almas (The Lykaon Painter, Odiseo encuentra a Elpenor en el inframundo, c. 450-425 a.C., Boston, Museum of Fine Arts 34.79).

Por lo demás, estos fantasmas no tenían nada que inspirara un miedo estremecedor ni que impeliera a nadie a salir corriendo. Dentro de la tradición que nos ha llegado por escrito, entre los griegos la mayor parte del tiempo los fantasmas de los difuntos no eran sino "sombras" que reproducían su figura y sus rasgos (*eídōla kamóntōn*), y así son caracterizados cuando Odiseo invoca a los muertos en el país de los cimerios ante un surco lleno de sangre fresca, la única substancia que durante al menos unos instantes les devolvía un poco de vitalidad y consciencia:

> Después de invocar las legiones de los muertos, degollé las víctimas sobre la fosa y corrió la sangre negra. Y las almas de los que ya no viven surgieron en tropel del Erebo [...] llegando por doquier al borde de las fosas y levantando un inmenso clamoreo. Y me sobrecogió un terror pálido.[12]

[12] Homero, *La Odisea*, rapsodia XI, p. 111.

Pese a su espanto inicial, el narrador nos advierte que, lejos de la corporeidad natural de los seres humanos, los invitados al festín eran figuras evanescentes que se deshacían en el aire al intentar retenerlas, como cuando el héroe intenta abrazar a su madre, que también se ha acercado a beber la sangre de las víctimas: "…y yo quise, conmovido mi corazón, abrazar el alma de mi difunta madre. Y tres veces lo intenté, pues mi corazón me imbuía a hacerlo, y otras tantas se disipó como una sombra, semejante a un sueño".[13] Lo mismo le ocurre a Aquiles en nuestro primer relato cuando, pese a su arrebato de desesperación, no logra atrapar al fantasma de su difunto amigo Patroclo, quien se desvanece entre sus manos como una nube de humo haciéndole exclamar: "¡Oh, Dioses! Todavía existe el alma en el Hades, pero como una imagen vana e incorpórea".[14] Así pues, aunque sobrecogedora por su asociación con lo sagrado, en esta etapa de desarrollo, lo que la idea de la aparición concita al final de cuentas entre los vivos no es el temor de que el muerto actúe contra ellos, sino más bien piedad por su desventura.[15]

Las representaciones gráficas de los espíritus de los muertos no asociada al transporte efectuado por los dioses psicopompos (del griego ψυχοπομπός, psychopompos, "guía de almas") es más bien escasa y ambigua dentro del mundo griego, aunque al menos tenemos vestigios de ellas a través de los lécitos o vasos que acompañaban las ceremonias fúnebres. Es el caso de un lécito en donde, de acuerdo con Francisco Díez de Velasco, puede verse la figura de un joven hecha con trazos borrosos y pintada de un color oscuro que aparece sentada en la grada de una estela fúnebre y que contrasta con las mujeres vestidas de blanco dedicadas en ese momento a engalanar el monumento, con lo cual es posible que se intente destacar la aparición fugaz del alma del muerto presentándolo como una sombra que acude a una conmemoración en torno a la tumba.[16]

---

[13] Homero, *La Odisea*, rapsodia XI, p. 115.

[14] Homero, *La Ilíada*, rapsodia XXIII, p. 284.

[15] Juan Luis de León, *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones,* p. 160.

[16] Atenas, Museo Nacional 1942, pintor de Thanatos (ARV 1229, 27; Add 351); Riezler 1914, 30; Siebert 1979, 8; Peifer 1989, núm. 100; una escena con un personaje parecido en

1.2. Segunda teoría: sentimientos que atan

Por lo que se refiere a la segunda teoría acerca de la existencia de los fantasmas, la de que las almas de los muertos se mantenían cerca de los vivos para lastimarlos o para protegerlos dependiendo de su relación con ellos en vida, podemos decir que hasta donde hemos podido ver se trata de una consecuencia de la idea de la subsistencia del alma junto con el cuerpo en la tumba. Dentro de una lógica en donde la muerte no extingue la vida, tampoco puede extinguir la memoria ni los sentimientos, sentimientos humanos de los que no lograban desprenderse ya fuera por su apego hacia seres amados que no deseaban abandonar, o debido al odio contra personas que les habían hecho daño. Empujados por estas fuertes pasiones humanas de las que todavía se les creía dotados, los espíritus de los muertos vagaban por el mundo causando profundos temores entre quienes presenciaban sus manifestaciones pues, en el segundo caso, fueran o no los blancos específicos de su ira, nada aseguraba que no fuera a tocarles de refilón alguna desgracia como parte de aquella sociedad en la que habían ocurrido los incidentes que mantenían vivo el rencor de los espíritus. Relatos acerca de persecuciones fantasmales en donde podemos notar las razones violentas que se consideraban suficientes para ello, hay muchos. Plutarco (c. 50-c. 120), por ejemplo, nos cuenta la historia del joven rebelde Damón, que se resistía al dominio romano sobre Queronea y recurrió a la violencia para aterrorizar a sus colaboracionistas locales.

> Los ciudadanos entonces atrajeron mediante embajadas y decretos de disculpa a Damón, que estaba devastando la región con pillajes e incursiones y amenazaba la ciudad. Y cuando al fin regresó lo nombraron prefecto del Gim-

2) Nueva York, Metropolitan Museum 07.286.42 del pintor de Aquiles (ARV 1001, 209; Add 313); Fairbanks 1914, 39. Referencias en Francisco Díez de Velasco, *Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al Más Allá en la Grecia antigua*. Consultado el 10 de junio de 2009 en http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/hist/01260529109030500770035/p0000010.htm#I_35_.

> nasio. Pero, mientras se ungía en el calidario, lo asesinaron. Durante mucho tiempo se aparecieron fantasmas y se escucharon lamentos en aquel lugar, según dicen nuestros padres, y las puertas del baño fueron tapiadas por ello. Hasta hoy día, los que habitan cerca de allí creen que hay visiones y sonidos aterradores.[17]

De la misma forma, este autor menciona también que al espectro de una doncella se aparecía al griego Pausanias tras asesinarla accidentalmente una noche que la hizo llevar a su habitación para forzarla:

> Y ella, como muriese por las heridas, no dejó descansar en lo sucesivo a Pausanias, sino que su fantasma se le aparecía de noche en sueños y le recitaba airadamente este verso épico:
>
> > "Avanza hacia tu castigo. La desmesura es, de cierto, un mal para los hombres".
>
> Y a propósito, justo después, los aliados junto con Cimón, enfurecidos grandemente, lo expulsaron de la ciudad. Entonces él, exilado de Bizancio y aterrado por aquel espectro, según se cuenta, huyó a un oráculo de necromancia en Heraclea, y tras convocar al alma de Cleonice, trató de aplacar su ira. Pero ella, tras aparecerse ante su vista, le dijo que pondría rápidamente fin a sus males cuando viajara hasta Esparta, significando su futura muerte, a lo que parece.

Dentro de ambas narraciones es el odio lo que hace que las almas persigan a sus victimarios, pues si bien Cleónice no podía decir que había sido asesinada por Pausanias, su muerte sí que era responsabilidad suya por haberla llevado a la situación que le había causado la muerte, y por el miedo y la humillación que la había hecho padecer antes de esto. Al margen de ello, es cierto también que, en Grecia, la desmesura censura-

[17] Plutarco, *Cimón, en Vidas paralelas*, t. V, § 1.7-8, pp. 154-155.

da por el espectro, el ir más allá de lo aceptable para un hombre (*hyibris*), conllevaba un castigo por parte del hado o destino que casi siempre implicaba la pérdida de todo lo ganado e incluso la muerte. En este sentido, los éxitos militares de Pausanias habían sido excesivos hasta atraerle la venganza del destino, por lo que dicha aparición era también un aviso de muerte, pero no se limitaba a ello.

En el caso de Damón, y al margen de si su ejecución había sido justificada por sus tropelías en contra de los ciudadanos de Queronea, el punto era que su asesinato había sido ejecutado a traición y sin darle la oportunidad de defenderse de la gente que lo había engañado haciéndose pasar por sus amigos, razón más que suficiente para que su espíritu se encontrara iracundo y no pudiera descansar. Con esta última narración, además, podemos darnos cuenta de que la existencia de casas encantadas como escenario de acontecimientos violentos y trágicos no es nada nuevo, aunque sobre ese particular abundaremos más adelante.

1.3. Tercera teoría: el permiso y la fuga

Finalmente, la tercera teoría que explica la existencia de los fantasmas en el mundo griego surge a partir del renacimiento religioso ocurrido en aquellas latitudes a partir de finales del siglo VI a.C. como resultado, entre otras cosas, del creciente estado de bienestar económico de la región, que empujó por un lado a intentar sacarse de encima el dominio persa y, por el otro, refinó la cultura local orientándola hacia el pensamiento filosófico y religioso de tipo soteriológico con un nuevo interés del hombre sobre sí mismo en tanto alma, y la ansiedad que esto significaba con respecto al destino que le esperaba en el Más Allá en función de su conducta sobre la tierra.

En esta época se aceptó nuevamente la vieja idea del poder y la perdurabilidad del alma tras la muerte, en contra de la concepción homérica de los difuntos como sombras taciturnas, pero se le insertó en la estructura poética intelectualizada de la idea del Más Allá que actualmente conocemos como típica de la mitología griega y luego romana, la cual se ha-

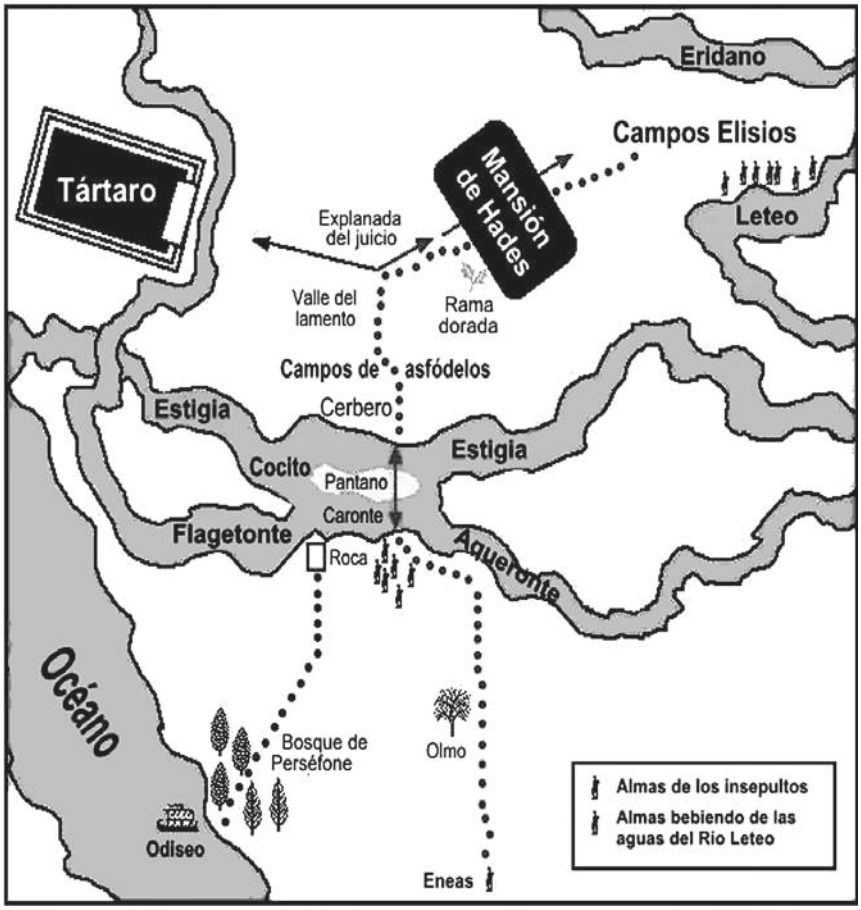


Fig. 5. Mapa que ilustra el inframundo grecorromano en la Época Clásica con las rutas de Odiseo y de Eneas en sus visitas al Más Allá. Del otro lado de los ríos que guardaban el inframundo se extendían los campos de asfódelos, en los cuales vagaban las almas hasta que después de un juicio eran encausadas hacia el abismo del Tártaro, para sufrir las penas que merecieran sus delitos, o los Campos Elíseos, para disfrutar de los productos de sus buenas acciones. Dibujo basado en Carlos Parada, Greek Mitology.

bría ido desarrollando paulatinamente durante los siglos precedentes y alcanzó su forma más acabada entre el 500 y el 338 a.C. En este momento el mapa del inframundo finalmente se completa y contempla una serie de espacios cuya lógica explica el retorno de los muertos entre los vivos a través de diferentes mecanismos según las interpretaciones (Fig. 5).

Para esta época se creía que bajo la tierra existía un conjunto de ríos que aislaban el reino de los muertos separándolo del mundo de los mortales. Aunque no existía un consenso total al respecto, estos ríos eran 1. Estigia, río de los juramentos inquebrantables o también río del odio; 2. Aqueronte, o río de la pena, en cuyas aguas todo se hunde; 3. Cócito, río de los lamentos, formado por las lágrimas de los culpables; 4. Flegetonte o río de fuego que rodeaba al Tártaro; 5. Leteo, río del olvido, donde bebían para olvidar sus penas los que reencarnaban, o (dependiendo de la fuente) el Averno o el Eridano.[18] Una vez que las almas llegaban al umbral del Más Allá en las orillas del río Aqueronte (para Virgilio el pantano o laguna Estigia) conducidos por Hermes, el barquero Caronte las llevaba al otro extremo a cambio de un óbolo, una pequeña moneda de plata que sus familiares colocaban bajo la lengua del cadáver. Por lo mismo, los muertos que no hubieran recibido sepultura y que no contaran con su óbolo no podían seguir adelante hasta que no se cumplieran con ellos los ritos funerarios correspondientes, motivo por el cual quedaban vagando durante mucho tiempo entre el reino de los muertos y el de los vivos. Para las personas que debido a su pobreza no podían pagar el peaje existían plebeyos caminos terrestres, entradas traseras que igualmente les llevaban al reino de Hades (como las cavernas del Ténaro laconio[19] o las vías subterráneas del río Aornis, en la región griega de Tesprotia, en el Épiro), pero su dificultad, agravada por la presencia del can Cerbero, que las rondaba vigilante con sus múltiples cabezas para impedir la salida de las almas y el ingreso de los vivos, las volvía muy poco atractivas

[18] Ángel María Garibay, *Mitología griega*, p. 170; cfr. Giovanni Filoramo, *Diccionario Akal de las religiones*, p. 350.

[19] Estrabón, *Geografía*, t. IV, VIII, 5.1, p. 114.

para cualquiera, al grado de que una multitud de almas preferían amontonarse junto al Aqueronte y ahí vegetaban en silencio sin poder alcanzar el objeto deseado.[20]

Más allá de estos ríos estaban los campos de asfódelos, donde las almas de relevancia dentro de los relatos vagaban entre nubes de diminutos espíritus con aspecto antropomorfo y alas de mariposa que representaban a la generalidad de los difuntos anónimos, hasta que, de tanto en tanto, eran convocadas a un llano en el cruce de tres caminos para ser juzgadas por los jueces infernales Minos, Éaco y Radamanto, quienes evaluaban sus acciones en la vida para ubicarlos en diferentes lugares del inframundo donde se les diera el premio que merecían. Se creía que como resultado de este juicio los espíritus más nobles iban a disfrutar en el Más Allá una existencia pacífica y feliz bajo el sol sonrosado de los Campos Elíseos y la mirada vigilante de Cronos, las almas sin grandes acciones ni delitos volvían a las planicies de asfódelos para languidecer en ellas sin pena ni gloria en un estado de semisueño, mientras que las almas de los impíos eran condenadas a consumirse para siempre entre las horrendas torturas y la noche eterna del Tártaro,[21] un abismo cubierto con pesadas puertas de bronce y colocado a una distancia tan profunda bajo la tierra como la que separaba a esta del cielo.

Tan fuerte era el miedo de que sus faltas fueran castigadas en este abismo, que las almas culpables optaban por permanecer fugitivas entre la tumba y el entorno familiar como describe Platón:

> …el alma, abrumada con este peso, se ve arrastrada hacia este mundo visible por el temor que tiene del mundo invisible, del infierno; y anda, como suele decirse, errante por los cementerios alrededor de las tumbas, donde se han visto fantasmas tenebrosos, como son los espectros de estas almas, que no han abandonado el cuerpo del todo purificadas, sino reteniendo algo de esta materia visible, que las hace aun a ellas visibles […] y es probable también

[20] Robert Graves, *Los mitos griegos*, t. 1, p. 157.
[21] Robert Graves, *Los mitos griegos*, t. 1, pp. 157-158.

> que no sean las almas de los buenos, sino las de los malos, las que se vean obligadas a andar errantes por estos sitios, donde llevan el castigo de su primera vida, que ha sido mala ... [22]

Debido a esta presencia de los espíritus en las proximidades de las tumbas, acercarse a ellas requería un valor que no todos tenían, pues entre la gente del pueblo llano circulaban historias que hablaban de apariciones o sonidos que atemorizaban profundamente en estos lugares a los testigos, ya sea que estos fueran pretendidamente reales o escriturarios. Una de estas afirmaba, por ejemplo, que en Lipari, una de las siete islas de Eolo, había una tumba a la que no era seguro acercarse de noche, pues en sus inmediaciones se escuchaba con claridad el estrépito de crótalos, tambores y címbalos junto con una risa que en aquel entorno resultaba particularmente horripilante.[23]

Por otro lado, la creencia en la transmigración de las almas, que alcanzó popularidad en algunos círculos, sostenía que la gente buena (destinada en el inframundo a retozar alegremente entre la música y los juegos de los Campos Elíseos, donde las flores jamás se marchitaban y la fruta siempre estaba en su punto para comer) tenía oportunidad de volver sobre la tierra una vez al año durante una noche. En esa noche el alma de los difuntos podía esconderse dentro de un haba para que alguna chica la comiera y que a resultas de ello quedara embarazada y la diera a luz como un hijo. Esto, explica Robert Graves, es lo que hacía que ningún hombre (especialmente los pitagóricos) comiera habas en aquella época, pues "tenían miedo de tragarse el espíritu de uno de sus padres o abuelos" y no

---

[22] Platón, *Fedón o del alma,* en *Diálogos,* p. 405.

[23] Pseudo Aristóteles en *Paradoxógrafos griegos: rarezas y maravillas*, § 101 (106), p. 227. Los relatos maravillosos del Pseudo Aristóteles es una colección de *Mirabilia* de calidad y origen diferentes de núcleo inicial procedente de la segunda mitad del siglo III a.C. que para el siglo II a.C. ya circulaba bajo el nombre de Aristóteles. Alcanza acontecimientos y personajes posteriores al siglo IV a.C., y por ello no se puede creer que sea de Aristóteles.

querían privarlos de la posibilidad de una reencarnación.[24] Como gran parte de la alta cultura griega, la idea de las habas como repositorio de las almas de los muertos fue tomada de Egipto, donde se creía que estas eran sitios donde reposaban las almas en espera de un nuevo nacimiento,[25] idea que fue llevada a Grecia y de ahí al sur de Italia por gente como Pitágoras y sus seguidores.[26]

La aceptación con respecto a las historias de fantasmas en dicha época era tan grande que incluso provocaba la ira de sabios, quienes las tildaban de habladurías producidas por la imaginación del pueblo supersticioso e ignorante.[27] Un ejemplo de ello es Plutarco, quien opinaba que:

> ...a nadie sensato le ha ocurrido ver el fantasma de una divinidad, ni su espectro, sino que los niños, las mujeres y aquellos a los que la enfermedad ha alienado, ya por algún desvarío del alma, ya por debilidad del cuerpo, son los que se imaginan estas historias vacías e inauditas porque está en ellos el genio maligno de la superstición...[28]

Y no es que Plutarco no supiera disfrutar de una buena historia de fantasmas (pues las arriba ya referidas nos prueban lo contrario), pero una cosa era conservar por escrito las tradicionales heredadas del pasado, y otra conmemorar crédulamente no solo a los muertos familiares sino hasta a los fantasmas innominados y sin identificar, lo cual ocurría al menos una vez al año, durante la *Anthesteria*, el festival de flores que se

---

[24] Robert Graves, *Los mitos griegos*, t.1, p. 123. Cfr. Robert Graves, *Dioses y héroes de la Antigua Grecia*, p. 46.

[25] Núria Baguena i Maranges, "La alimentación en la antigüa Roma", p. 148.

[26] Para detalles legendarios acerca de la muerte de Pitágoras por no atreverse a cruzar un campo de habas ver Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, lib. VIII, § 39, p. 432.

[27] Pedro E. Marcos, *Lo Curioso y lo Insólito.* Consultado el 20 de enero de 2010 en http://foro.univision.com/t5/Lo-Curioso-y-lo-Ins%C3%B3lito/Fantasmas-y-casas-encantadas-en-la-Antig%C3%BCedad/m-p/73273459.

[28] Plutarco, *Dion*, en *Vidas paralelas*, t. VII, § 2.4-5, p. 272.

llevaba a cabo en Atenas durante la primavera, en donde se les ofrecían frutas cocidas como sacrificio para aplacarlos y estar en paz con ellos.[29] Muchos creían en fantasmas que se aproximaban visible y audiblemente a las personas, pronosticaban el porvenir y podían ser benéficos o nocivos para los testigos; en estos casos se recomendaba orar para protegerse de ellos, puesto que, como mencionaba Platón, se creía que lo más normal era que los que se aparecieran fueran los perjudiciales que andaban huyendo del castigo en el Más Allá.

Incluso no faltaron las historias populares que contaban cómo los difuntos se materializaban para tener contacto físico con las personas vivas, tal y como narra Heródoto con respecto a la madre del rey Demarato, preñada por el contacto con el fantasma del héroe Astrábaco, según ella misma confesó a su hijo:

> Has de saber que la tercera noche a punto después que me llevó a su casa Ariston, acercóseme un fantasma, en figura de él mismo, durmió conmigo y púsome, después en la cabeza una guirnalda que llevaba [...] Como vio Ariston cuánto me afirmaba en ello y cuán de veras se lo juraba, cayó en la cuenta y persuadióse de que sería aquella cosa misteriosa y de orden sobrenatural, a lo cual hubo dos motivos que mucho le inclinaron: uno, porque se veía haber sido tomada la corona de aquel *heroo*[30] que cerca de la puerta del patio de nuestra casa está levantado en honor de Astrabaco; otro, que consultados sobre el caso los adivinos, respondieron no haber sido otro el que vino a verme que el mismo héroe Astrabaco.[31]

No era solo la gente común la que aceptaba la realidad de tales apariciones, sino que incluso muchos filósofos discutían el problema de la materialización de seres inmateriales. Entre ellos, los neoplatónicos como Proclo opinaban que al atestiguar una aparición lo que podía verse era en

---

[29] Georg Luck, *Arcana mundi*, p. 207.

[30] Capilla o templo dedicado a algún héroe o semidiós pagano.

[31] Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, lib. 6, § LXIX, p. 277

parte espiritual y en parte material, y que ni siquiera era visto con los ojos físicos, sino con los ojos del cuerpo astral, según el principio de que "lo igual es percibido por lo igual".[32] Pero aunque dicha inmaterialidad pudiera impedir que los fantasmas fueran vistos físicamente, no tenía nada en contra de las visiones en sueños, un medio ideal para que las manifestaciones de las almas llegaran hasta la mente de los hombres para hacerles saber sus deseos.

En aquellas lejanas épocas, los ensueños no eran considerados como reelaboraciones mentales de información almacenada en la memoria en función de las condiciones emocionales del soñador producidas en medio de las actividades del sistema límbico,[33] sino como ventanas abiertas a realidades ajenas a la humana para su contacto con seres divinos o demoníacos, así como hacia lugares ocultos y tiempos distintos, de los que procedían la videncia y la profecía.[34]

Un relato típico de manifestaciones oníricas de los fantasmas lo encontramos en el relato que ya hemos repasado acerca de la aparición de Patroclo ante Aquiles, en donde el espectro luce igual que lo había hecho en vida, con la misma estatura y complexión, habla con la misma voz y hasta se viste con las mismas ropas. Al final de su relato, al igual que en el caso de Odiseo con su madre, cuando Aquiles intenta abrazar a Patroclo, este se desbarata como una nube de humo entre sus brazos y penetra con agudos chillidos a la tierra. El fantasma visto en sueños no se juzgaba menos real que el contemplado con los ojos del cuerpo, ni era menos comunicativo tal vez, aunque seguramente resultaba todavía más fantasmal que este, puesto que ni siquiera en sueños tenía mayor consistencia que el aire.

En este contexto, no es que durante sus apariciones los muertos "volvieran" al mundo de los seres humanos: simplemente nunca habían salido de ahí, solo habían cambiado de residencia. Y en un primer mo-

---

[32] Georg Luck, *Arcana mundi*, p. 212.

[33] Carl Sagan, *Los dragones del Edén*, pp. 131-158.

[34] Raymond Bloch, *La adivinación en la Antigüedad*, pp. 25-28.

mento ni siquiera eso, pues, aunque —por supuesto— las diferentes tribus tenían costumbres distintas, todo parece indicar que en los primeros tiempos estaba muy extendida entre ellas la costumbre de realizar las inhumaciones de los difuntos dentro de las casas familiares. Sin embargo, con el paso del tiempo, al no considerarse limpio este contacto, se implementaron cementerios que se construían a lo largo de los caminos fuera de las puertas de casi todas las ciudades.[35] La costumbre de incinerar los cadáveres deriva probablemente de la necesidad de deshacerse de ellos en tiempos de guerras y de pestes, cuando su acumulación —y el consecuente aumento de efluvios que esto significaba— llegaba a ser peligrosa para los vivos.

Sin embargo, como hemos visto a lo largo de este apartado, dentro de la religión griega esto último se explicaba de una manera distinta. Siguiendo a Walter Otto, a partir de la invasión dórica (c. 1150 a.C.), el momento a partir del cual se vuelve un rito mortuorio común, la incineración era el medio por el cual el espíritu se liberaba de sus cadenas con este mundo destruyendo el cuerpo, y realizarla constituía un favor y un honor para el muerto, ansioso de abandonar esta tierra y deshacer la vinculación con su ambiente para buscar su nueva morada en el inframundo.[36] Así pues, entre los griegos no era el mero hecho de la muerte lo que transformaba en "divinidad" al difunto, sino que antes era preciso darle los funerales apropiados, pero "en el caso de que se produjese un olvido, una irregularidad, o que el difunto no fuera enterrado, este se convertiría en un fantasma sin descanso hasta el día en que sus allegados o parientes le hicieran justicia".[37]

---

[35] E. Ghul y W. Koner, *Los griegos. Su vida y costumbres*, p. 386.

[36] Walter F. Otto, *Los dioses de Grecia*, p. 148.

[37] Teresa Espinoza Martínez, "Una aproximación a las creencias populares de los romanos: las Lemurias ¿respeto o temor?", p. 258.

Capítulo 2
Historias romanas de fantasmas

Es muy posible que en tiempos muy antiguos, al igual que entre los griegos, los enterramientos romanos se realizaran dentro de las casas familiares o al menos en espacios públicos céntricos para seguir conviviendo con los difuntos, pero de la misma forma, a medida que la gente se dio cuenta de la insalubridad que esto implicaba y la relación que estableció entre la presencia de los muertos y las enfermedades que eventualmente significaban, fue necesario encontrar no solo una justificación para deshacerse de ellos, sino también realizar actos de limpieza ritual, puesto que la impureza provocada por el contacto con el cadáver era la peor de todas y su mismo contacto dejaba contaminada y contaminante a la familia. En Roma las relaciones de los vivos con los muertos manifiestan una cierta desconfianza y bastante temor: se admira al difunto, se le honra, pero en el fondo se le tiene miedo como causante de enfermedades. De esta manera, ya desde el siglo V a.C. la *Ley de las doce tablas* (c. 451-450 a.C.) establecía que no se realizaran enterramientos dentro de la ciudad (tabla X), por lo cual los cementerios debían emplazarse fuera de las poblaciones como lugares sagrados, parcialmente excluidos de la vida cotidiana, pero —al mismo tiempo— al alcance de la mano para facilitar prácticas piadosas como las visitas, ofrendas y oraciones.[38] Esto no siempre debe haber sido obedecido, de ahí que tal regla tuviera que ser repetida de vez en cuando en diversos y sucesivos códigos.

Para el romano, haber exhalado el aliento vital (estar *exánime*) significaba estar muerto; de ahí que se pensara que lo verdaderamente vi-

[38] Ermo Quisbert, *Las doce tablas*, pp. 11-12.

viente no era la envoltura carnal, sino el hálito que la impulsaba a actuar y que, una vez desencarnado, continuaba viviendo de alguna manera bajo tierra.[39]

Para los romanos, como para los griegos, la sombra era la imagen de los difuntos que sobrevivía a la muerte y quedaba entre los vivos para protegerlos y recordarles a sus seres amados ya idos y convertidos en intermediarios capaces de intervenir en las relaciones de los hombres con las divinidades.[40] Pese a ello, y también al igual que los griegos, creían que eran principalmente los muertos inquietos —los que habían muerto antes de su tiempo, de manera violenta (asesinados o muertos en batalla), o a quienes se les había privado de una inhumación adecuada— quienes permanecían en la tierra aterrorizando a la gente porque estaban enojados por su destino y esto los había convertido en entidades despiadadas y violentas. Sin embargo, la manera eufemística de referirse a ellos tanto por cuestiones piadosas como por el miedo que les inspiraban da por resultado una constante confusión con respecto a qué tipo de espíritu se está mencionando en las narraciones que han llegado hasta nosotros.

2.1. Entre manes, lares, lémures y larvas

En general, entre los romanos, al hablar de los espíritus de los difuntos se distinguía entre *demonios*, *manes*, *lares*, *larvas* y *lémures* dependiendo de su carácter y comportamiento hacia los vivos, aunque no siempre existe consenso entre ellos acerca de cómo caracterizar a cada uno. Para Plotino (205-270 d.C.), por ejemplo, todas las almas de los hombres eran demonios, pero entre ellas se llamaba lares a los de buen mérito y lémures o larvas a los que no lo tenían, mientras que cuando se ignoraba si tenían buenos o malos méritos se prefería llamarlos manes para

[39] Cicerón, *Cuestiones tusculanas*, vol. V, lib. I, p. 17.
[40] Juan García Atienza, *Leyendas mágicas de España*, p. 188.

evitar molestarlos.[41] Por supuesto, con esta explicación no adelantamos gran cosa si no sabemos en qué consistía cada una de dichas categorías.

La palabra griega *daimon*, que luego se transformaría en el *daemon* latino, era el término con el cual se llamaba en general a los seres divinos y semidivinos que los griegos consideraban intermediarios entre los dioses superiores (*deus*) y los hombres,[42] pero con el tiempo los romanos se referirían a ellos como las almas "divinizadas" de antepasados humanos sin darles una connotación positiva ni negativa.

Como hemos mencionado previamente, los espíritus de los muertos en general eran vistos como dioses y se les admitía popularmente en los templos y ceremonias por haber recorrido justa y prudentemente el camino de la vida, y como tales eran llamados manes[43] considerándolos propicios a los seres humanos, pues, según Varrón y otros autores, *manum* significaba antiguamente lo bueno, mientras que para Nonio Marcelo y otros estaba relacionado con lo "claro" del amanecer.[44] No obstante estas antiguas etimologías, es al menos posible que el vocablo *manes* derive del protoindoeuropeo *men-*, "mente, pensar", relacionado con el griego *ménos* ("sentido, mente") y el avéstico *maiti* o *mainyu* ("sentido, mente, mentalidad, pensamiento"),[45] es decir: la fuerza o capacidad de los seres humanos para razonar; la *psiché* griega, que luego los latinos denominarían *ánima* (Fig. 6).

---

[41] San Agustín, *La ciudad de Dios*, lib. IX, cap. 11, p. 199.

[42] Platón, *Simposio (Banquete) o de la erótica,* en *Diálogos*, p. 371.

[43] Apuleyo, *El dios de Sócrates*, § 15, p. 79.

[44] Francisco Sánchez de las Brozas. *Minerva o de causis linguae latinae*, lib. IV, 9.1. Consultado el 12 de agosto de 2009 de http://iessapostol.juntaextremadura.net/latin/minerva/antifrasis.html.

[45] Julius Pokorny, *Proto-Indo-European Etymological Dictionary*, pp. 2065-2067. Consultado el 12 de agosto de 2009 en http://dnghu.org/es/diccionario%20etimologico%20indoeuropeo/.

Fig. 6. La abreviatura D.M. en la parte alta de esta estela funeraria significa *Dis Manibus*, "A los Dioses Manes", entendidos como espíritus de los muertos, que fue usual en estos monumentos a partir del gobierno de Augusto. Inscripción romana encontrada en Borriol. Museu de Castelló. CIL II2/14, 760.

Fig. 7. Reverso del Denario de L. Caesio (acuñado sobre el 112-111 a.C.) con los lares praestites, a veces identificados como los espíritus de Rómulo y Remo, acompañados de un perro.

Entre todos los manes, los que tenían una conducta abiertamente positiva hacia sus parientes vivos eran denominados lares y se les consideraba por ello guardianes protectores de la casa y la familia. Estos eran recordados el día 21 de febrero, último día que se podía propiciar a los manes en la fiesta de parentalia;[46] y al día siguiente, en las fiestas de Caristia, dedicada a los parientes que se quieren bien (*cari*), se les ofrendaban platitos con alimentos como gesto de aprecio. El desarrollo de la creencia en estos seres, sin embargo, no es nada claro. Parece posible que antes de ser exclusivamente bienhechores, en los lares se unía el recuerdo reverente de los difuntos familiares enterrados (a veces bajo la propia choza) al temor a los espíritus subterráneos y a los que frecuentaban las encrucijadas y los caminos.[47] Esto último tendría relación con la diosa Tácita celebrada en las mismas fechas, pues dentro de la mitología romana estos frecuentadores de encrucijadas se identificarían en cierta forma con sus hijos. Lara ("Habladora", en griego) había sido una náyade a la que Júpiter arrancó la lengua (convirtiéndola así en *Dea Muta*, silenciosa) y la condenó a vivir en el Hades, a donde fue conducida por el psicopompo Mercurio, lo cual da a entender que se trataba de un ser enmudecido por la muerte. Sus hijos, los Lares, tenidos en el inframundo después de que Mercurio la violara por el camino, debían ser también, por consiguiente, espíritus de los muertos que se dedicaron desde entonces a deambular por las encrucijadas importantes de Roma ahuyentando con su presencia a los ladrones en compañía del "pelotón de Diana", es decir, los perros de la ciudad (Fig. 7).[48] Estos eran los llamados lares *praestites* o públicos, comunes a toda la ciudad y que tenían su templo al comienzo de la Vía Sacra, pero junto a ellos estaban los "mil lares" tutelares de los que habla Ovidio, que realizaban de noche las mismas funciones en ámbitos más restringidos como eran las casas (lares *familiares)* y las encrucijadas entre los pequeños dominios vecinos (lares *compitales)* para evitar que los

[46] Ovidio, *Fastos*, lib. II, febrero 22, p. 165.
[47] Jean Bayet, *La religión romana*, p. 75.
[48] Ovidio, *Fastos*, lib. II, febrero 21, p. 165.

extraños se adentraran en las tierras ajenas.[49] No obstante, la gran antigüedad de tales historias (tanto que hasta algunos edificios que se relacionaban con ellas yacían en ruinas)[50] hacía que para la Época Clásica ya resultaran enigmáticas y causaran la curiosidad de los autores. Al respecto de su iconografía acompañados de un perro, el griego Plutarco (c. 46/50-c. 120 d.C.) se preguntaba:

> ¿Acaso *praestites* significa "los que están delante" y conviene que quienes están delante de una casa sean guardianes temibles para los extraños pero benévolos y afables con quienes conviven, como lo es el perro? ¿O, más bien, es verdad lo que algunos romanos dicen: que al igual que los filósofos de la escuela de Crisipo creen que merodean espíritus malignos, de quienes los dioses se sirven como ejecutores públicos para castigar a los hombres impíos e injustos, así los Lares son también espíritus vengadores como las Furias, protectores de vidas y casas?[51]

Tal antigüedad y la confusión que causaba explicaría en parte la corrupción del sentido de estas figuras en la Época Clásica, cuando terminarían siendo sustituidas por los lares antropomorfizados como efebos de túnicas cortas, que luego se multiplicarían y especializarían hasta provocar la risa de San Agustín por su incapacidad para hacer algo solos.[52]

Por su parte, el término de *lémur* designaba a aquellas personas que morían de una manera violenta o prematura, sin alcanzar a dejar descendencia en una época en la que la perpetuación del nombre por la vía familiar era un asunto de trascendental importancia,[53] pues, como afirmaba Luciano (125-181 d.C.): "El muerto que no ha dejado hijos no

---

[49] Ovidio, *Fastos*, lib. V, mayo 1, pp. 238-239.

[50] Ovidio, *Fastos*, lib. V, mayo 1, p. 239.

[51] Plutarco, *Cuestiones romanas*, cap. 51, pp. 60-61.

[52] Para la época de San Agustín los lares domésticos (de *domus,* casa) eran Fórculo, Limentino y Cardea, que protegían respectivamente las puertas, los umbrales y los quicios (San Agustín, *La ciudad de Dios*, lib. IV, cap. VIII, p. 85).

[53] Santiago Montero, "La religión romana durante la República", p. 530.

recibe ofrendas y sufre hambre perpetua",[54] por lo cual permanecían inquietos, negándose a aceptar su olvido. Es Ovidio (43 a.C.-17 d.C.) quien ilustra el concepto de *lémur* tomando como ejemplo a Remo, muerto a manos de un servidor de su hermano Rómulo por el crimen de franquear de manera impropia las murallas de la recién fundada Roma, y transformado así en una de estas criaturas.[55] Entristecidos después de efectuar el sepelio de Remo, Faústulo y Aca (sus padres adoptivos) habían regresado a su casa a dormir, y en su sueño —una realidad en donde podía verse lo que los ojos no percibían durante la vigilia— vieron cómo el muerto se presentaba ante ellos como una sombra ensangrentada para quejarse de lo ocurrido y maldecir a su victimario, pero también manifestándose inconforme con su calidad de segundón señalado por los augurios:

> Aquí me tenéis, a mí, que era la mitad, la justa mitad de vuestros desvelos; ¡mirad cómo estoy, tan distinto de cómo era hace poco! Hace poco, si los pájaros me hubiesen asignado el reino, yo hubiera podido ser el más grande entre mi pueblo; ahora soy una sombra vana escapada de las llamas de la pira; ¡ésta es la imagen que ha quedado de aquel Remo que fui! […] Despiadado Céler, ojalá rindas por herida tu alma cruel y desciendas a la tierra ensangrentada igual que yo.[56]

Molesto por no haber sido elegido por los augurios para ser rey de Roma, y asesinado, además, por culpa de su propia envidia que lo empujara a penetrar de manera burlona y desafiante en el cerco sagrado de la ciudad, Remo era un muerto agitado y temible por su furia al que era necesario aplacar, pero no necesariamente un espectro maligno.

La maldad era más bien propia de la última categoría manejada por los romanos de la época imperial para referirse a los espíritus de los muertos: la larva; pues, aunque en tiempos republicanos parecen haber sido más bien

---

[54] Luciano, *De luctu*, citado por Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, p. 28.

[55] Ovidio, *Fastos*, lib. IV, abril 21, pp. 229-230.

[56] Ovidio, *Fastos*, lib. V, mayo 9-13, p. 248.

genios no relacionados con los difuntos,[57] dentro del imperio a veces se les definía como idénticas a los manes y a veces como sinónimo de lémur en los sentidos que aquí hemos dado. De esta manera, la forma en la que más se les suele presentar en los textos que hablan de ellas en esta última época es como entidades agresivas y dañosas que causan males en torno suyo sin un motivo aparente.[58] Se les consideraba almas de criminales, de suicidas o, en general, de quienes habían tenido una existencia terrena digna de castigo, vistas en un ambiente de piedad en el que se les imaginaba huyendo de las penas del Más Allá, como lo había hecho Platón siglos antes.

La agresión de estas entidades no nada más era externa, sino que incluso podían tomar posesión de los cuerpos de los vivos, a los cuales se denominaba entonces larvados (*larvati*), empujándolos a paroxismos de locura y epilepsia que debían ser conjurados con oraciones, ofrendas y sacrificios propiciatorios mientras se paseaba al poseso alrededor de un templo quemando antorchas de resina.[59]

> Los romanos dieron a esos espíritus [las larvas], amén de un aspecto terrorífico, otro cómico. Se las representaba tanto como espectros de horribles facciones, como esqueletos o maniquíes con los que se asustaba a los niños. En tiempos de Séneca tenían forma esquelética, y el filósofo así lo expresaba: "*larvarum habitum nudis ossibus cohaerentium*". Imágenes de esqueletos bailando grotescas y macabras danzas han sido halladas en muchos bajorrelieves, como asimismo en lámparas sepulcrales, ánforas o vasos.[60]

---

[57] Alejandra Guzmán Almagro, "Demonios, fantasmas y máscaras en la Antigüedad: consideraciones sobre el término larva y sus significados", p. 186.

[58] Por ejemplo, Plotino, citado por San Agustín, *La ciudad de Dios*, lib. IX, cap. XI, p. 199.

[59] Teresa Espinoza Martínez, "Una aproximación a las creencias populares de los romanos: las Lemurias ¿respeto o temor?", p. 258.

[60] Teresa Espinoza Martínez, "Una aproximación a las creencias populares de los romanos: las Lemurias ¿respeto o temor?", p. 258.

Si las imágenes de las larvas como espectros terroríficos se usaban para asustar a los niños,[61] los esqueletos eran imagen de la última forma física de los muertos (no representación de la muerte en abstracto),[62] y se mostraban en los banquetes romanos bajo la forma de esculturas de bulto llamadas *larvae convivialis* como una costumbre heredada de los banquetes egipcios de la antigüedad que describe Heródoto,[63] para hacer tomar consciencia a los invitados sobre la caducidad de la vida humana y la necedad de negarse a sus alegrías. Así ocurre en el banquete de Trimalción, descrito por Petronio (14/17, Massalia-65/66, Cumas) en su *Satiricón*, el cual reproduce casi al pie de la letra la información del de Halicarnaso:

> Mientras bebíamos y admirábamos la suntuosidad del banquete, puso un esclavo encima de la mesa un esqueleto de plata, tan bien imitado que se movían con naturalidad vértebras y articulaciones. Tocó varias veces el esclavo los resortes del autómata, haciéndole adoptar diversas posturas, y dijo Trimalción:
>
> > —¡Cuán poca cosa es el hombre, ay de mí, y cuán frágil el hilo de su existencia! Vivamos lo mejor que se pueda, ya que a cada paso nos acercamos a la tumba.[64]

Como puede notarse, la abundancia de términos para referirse a las almas de los difuntos, que tantas veces son utilizados indistintamente a pesar de su posible diferenciación, plantea un problema a la hora de tratar de entender la naturaleza de los seres de que se habla dependiendo de la época de cada autor que los aborda. Una posible forma de desenmarañar la confusión existente acerca de los vocablos con los que los romanos se referían a sus difuntos es observando el carácter de sus conmemoraciones en febrero y en mayo.

---

[61] Alejandra Guzmán Almagro, "Demonios, fantasmas y máscaras en la Antigüedad: consideraciones sobre el término larva y sus significados", p. 194.

[62] Gotthold Ephraim Lessing, *How the Ancients Represented Death*, p. 178 y ss.

[63] Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, lib. II, cap. LXXVIII, p. 82.

[64] Petronio, *El Satiricón*, cap. XXXIV, p. 77.

De entrada, februarius era el mes de las purificaciones y recibía su nombre de *februo*, que significa "limpiarse". Este mes fue nombrado así porque en febrero los romanos realizaban ciertos ritos religiosos dedicados a Plutón, dios del inframundo, que tenían la finalidad de conseguir pureza. Era un mes de fuegos ceremoniales con los que se buscaba alejar a los malos espíritus para que no perjudicaran las cosechas, los ganados o la salud de la gente, pero también era un mes en el que se recordaba con veneración a los ancestros difuntos.

Aunque de carácter funesto por su relación con la muerte (razón por la cual en ella se suspendían los matrimonios y se cerraban los templos) una de las fechas más importantes de febrero era la de las *parentalia,* una conmemoración de los difuntos en general que se realizaba del 13 al 21 de febrero. Como cierre, el último día de estas jornadas se hacía en los cementerios fuera de la ciudad un festival llamado *feralia* (relativo a lo fúnebre y luctuoso),[65] durante el cual se hacían ofrendas exclusivamente a los difuntos amados, cuyas sutiles almas vagaban entonces entre los vivos solazándose con las oraciones, guirnaldas de flores, trigo ablandado en vino, avena, sal y violetas que se les ofrecían en sus tumbas.[66] Esta fiesta era tan importante dentro de la piedad romana en función de la institución familiar, que circulaban historias donde se narraba lo que ocurría cuando dejaba de observarse y que ameritaban la representación de los difuntos como larvas furiosas y terribles:

> …hubo una época, mientras [los romanos] libraban largas guerras con las armas batalladoras, en la cual hicieron omisión de los días de los muertos. No quedó esto impune, pues dice que, desde aquel mal agüero, Roma se calentó con las piras de sus suburbios. Apenas puedo creerlo; dicen que nuestros abuelos salieron de sus tumbas, quejándose en el transcurso de la noche silenciosa. Dicen que una masa vacía de almas desfiguradas recorrió aullando

[65] "Feralis" en Stephano Ximénez, *Dictionarium manuale latino-hispanum ad usum puerorum*, p. 270.

[66] Ovidio, *Fastos*, lib. II, febrero 21, pp. 162-163.

> las calles de la ciudad y los campos extensos. Después de ese suceso, se reanudaron los honores olvidados de las tumbas, y hubo coto para los prodigios y los funerales. [67]

En contraste con el carácter temeroso, pero cordial de esta celebración, los días 9, 11 y 13 de mayo se celebraban las fiestas Lemurias, donde se conjuraba a las almas de los muertos para alejarlas de las casas familiares, pues se creía que por estas fechas las sombras errantes de los muertos invadían con sus apariciones nocturnas el mundo de los vivos y, aunque familiares, no se sabía si tenían sentimientos bondadosos o malignos hacia las personas y lo mejor era no correr riesgos.[68]

En opinión de Ovidio, fue Rómulo quien instituyó las Lemuria (llamadas originalmente Remuria) para aplacar el espectro de su hermano.[69] Remo es pues, el prototipo de lémur como Rómulo lo es de los parentes a los que se celebraba en febrero visitando sus tumbas; a uno se le recordaba con amor por ser progenitor, y al otro se le temía porque su muerte violenta le incitaba a ser vengativo contra los hombres.[70]

La ceremonia para alejar a los lémures se realizaba durante la noche cuando ya estuvieran callados los perros y los pájaros. En ese momento el oferente se levantaba descalzo y hacía una señal con el dedo pulgar entre los dedos cerrados (la conocida versión española de "la higa") para que no fuera a salirle al encuentro la "sombra ligera" de algún difunto, se lavaba las manos con el agua de una fuente para purificarlas, se volvía de espaldas y lanzaba sobre el hombro habas negras mientras decía: "Yo arrojo estas habas, con ellas me salvo yo y los míos".

---

[67] Ovidio, *Fastos*, lib. II, febrero 21, p. 163.

[68] Ovidio, *Fastos*, lib. V, mayo 9, 11 y 13, pp. 247-248. "[Plótino] Dice que las almas de los hombres son demonios, y que de hombres se hacen lares, si son de buen mérito, y si de malo, lémures o larvas, y que cuando se ignora si tienen buenos o malos méritos, entonces se denominan dioses Manes" (San Agustín, *La ciudad de Dios*, lib. IX, cap. 11, p. 199).

[69] Ovidio, *Fastos*, lib. V, mayo 9, 11 y 13, pp. 247-249.

[70] Santiago Montero, "La religión romana durante la República", p. 530.

> Esto lo dice nueve veces y no vuelve la vista, se estima que la sombra las recoge y está a nuestras espaldas sin que la vean. De nuevo toca el agua y hace sonar bronces temeseos y ruega que salga la sombra de su casa; al haber dicho nueve veces: "Salid manes de mis padres", vuelve la vista y entiende que ha realizado el ceremonial con pureza.[71]

La higa descrita por Ovidio es un gesto apotropaico que consiste en enseñar el pulgar de la mano derecha entre los dedos índice y corazón mientras se mantiene el puño cerrado de tal manera que asome como la punta del miembro viril en señal de fuerza y autoridad para rechazar el mal.[72] La razón de usar habas para alejar a las sombras de los muertos a veces es explicada como el acto de alimentarlas para que se alejen satisfechas, aunque probablemente tenga más que ver con las creencias de los pitagóricos previamente mencionadas acerca de los nexos de estas leguminosas con la reencarnación, puesto que se aceptaba que eran el vehículo para que los muertos entraran en contacto con los vivos (según comenta el naturalista Plinio el Viejo),[73] por lo cual era común que durante las bodas se arrojara habas a los novios para que engendrasen hijos varones que fueran la reencarnación de sus antepasados. Precisamente por ello, arrojar las habas hacia atrás podía constituirse en un signo de rechazo hacia el retorno de aquellas almas que, aunque amablemente tildadas de manes, no dejaban de ser los peligrosos lémures que indicaba el nombre de la celebración.

---

[71] Ovidio, *Fastos*, lib. V, mayo 9, 11 y 13, pp. 247-248.
[72] Pancracio Celdrán, *Creencias populares*, p. 208.
[73] Pline, *Histoire Naturelle*, t. I, lib. XVIII, cap. XXX, pp. 670-671.

2.2. El fantasma romano en tres ejemplos de literatura ficcional, epistolar e historiográfica

Entre las narraciones romanas que hablan de apariciones de fantasmas tenemos ejemplos dentro de la literatura ficcional, la epistolar y la historiografía. En el primer caso podemos mencionar la *Mostellaria* de Plauto (254 a.C.-184 a.C.), obra teatral donde se cuenta el engaño en el que el pícaro Tranio hace caer a su amo Teoprópides, contándole una historia de fantasmas con tal de que no entrara a su propia casa al volver de un largo viaje de negocios y encontrara en ella a los compañeros de juerga de su hijo Filólaques, con los que este se había dedicado a despilfarrar la fortuna paterna durante su ausencia. De acuerdo con dicha historia, sesenta años atrás, antes de que Teoprópides la adquiriera, un viajero había sido atraído con ardides a la casa en cuestión, donde su huésped lo asesinó para desvalijarlo, y desde hacía siete meses su espíritu había comenzado a vagar por ella durante las noches aterrorizando a sus habitantes. Según Tranio, el propio fantasma se había aparecido en sueños a Filólaques para decirle el motivo de su situación:

> Soy un huésped venido aquí de ultramar, Diapontio, aquí habito, esta es la morada que me ha sido concedida, que Orco[74] no quiso acogerme en el Aqueronte por haber sido privado de la vida prematuramente. Fui objeto de una traición: mi amigo me dio muerte y me metió aquí bajo tierra clandestinamente sin darme debida sepultura el muy malvado, solo por causa de mi oro.[75]

El hecho de que el evento tuviera lugar en sueños no le restaba importancia al relato ante los ojos de los romanos, pues —como hemos visto

[74] Para los romanos el Orco era una cavidad triste y sombría en el centro de la tierra donde suponían que reposaban los muertos, aunque después de su contacto con la mitología griega, el término fue usado como nombre alternativo de Plutón (Edward M. Berens, *A Hand-Book of Mythology. Myths and Legends of Ancient Greece and Rome*, pp. 136-136; cfr. Pierre Grimal, *Diccionario de Mitología griega y romana,* p. 389).

[75] Plauto, *La comedia del Fantasma*, pp. 389-390.

ya con respecto a las apariciones de fantasmas en Grecia— sus manifestaciones oníricas no se consideraban menos reales que las atestiguadas en la vigilia. Por lo mismo, la reacción de Teoprópides es de nerviosismo y temor ante la posibilidad de un encuentro con Diapontio al grado de no se le ocurre preguntarse por qué una persona que llevaba tantos años muerto se había empezado a aparecer hasta ese momento.

A medio camino entre la literatura y la historia, la correspondencia de Plinio el joven (c. 62-113 d.C.) también se ocupa de las apariciones fantasmales. En la carta XXVII del séptimo libro de sus epístolas, dirigida a su amigo Licinio Sura, el autor menciona una casa de Atenas convertida en la morada de otro fantasma. Como él mismo afirma, se trataba de una casa grande y espaciosa donde se aparecía por las noches el espectro de un anciano escuálido y sucio (*apparebat idolon, senex macie et squalore confectus*), con barba y cabellos hirsutos, que llevaba grilletes en las piernas y cadenas en las manos. Semejante presencia no dejaba de aterrorizar a los ocupantes de la casa, quienes solían pasar las noches en vela a causa del miedo que les producía, hasta que la falta de sueño los conducía a la enfermedad y de ahí a la muerte. Esta era la razón por la que la casa había estado desierta durante años, y también por la que sus desdichados dueños la mantenían constantemente en venta, confiando en que, tarde o temprano, alguien que no tuviese conocimiento de tal maldición la adquiriera o alquilara.[76]

Establecidos los antecedentes, Plinio prosigue su relato contando cómo cierto día el filósofo griego Atenodoro (Canana, cerca de la ciudad de Tarso, c. 74 a.C.-7 d.C.) arribó a la ciudad y, al enterarse del asunto, decidió alquilar la casa para cerciorarse de aquel prodigio por sus propios ojos. Puesto que se trata de una historia pensada para recalcar la imperturbabilidad de los filósofos estoicos, en esta narración el estoico Atenodoro no solo no se espanta ante lo que ve, sino que incluso es capaz de hacer aguardar a los mismísimos espectros mientras termina de redactar flemáticamente sus cartas:

[76] Plinio, C*artas*, lib. VII, carta XXVII, pp. 240-241.

7) Una vez comienza a anochecer, [Atenodoro] ordena que se le extienda el lecho en la parte delantera, pide tablillas para escribir, un estilo y una luz; a todos los suyos les aleja enviándoles a la parte interior, y él mismo dispone su ánimo, ojos y mano al ejercicio de la escritura, para que no estuviera su mente desocupada y el miedo diera lugar a ruidos aparentes e irreales.
8) Al principio, como en cualquier parte, tan solo se percibe el silencio de la noche, pero después la sacudida de un hierro y el movimiento de unas cadenas: el filósofo no levanta los ojos, ni tampoco deja su estilo, sino que pone resueltamente su voluntad por delante de sus oídos. Después se incrementa el ruido, se va aproximando y ya se percibe en la puerta, ya dentro de la habitación. Vuelve la vista y reconoce al espectro que le habían contado.
9) Éste estaba allí de pie y hacía con el dedo una señal como llamándole. El filósofo, por su parte, le indica con su mano que espere un poco, y de nuevo se pone a trabajar con sus tablillas y estilo, pero el espectro hacía sonar sus cadenas para atraer su atención. Éste vuelve de nuevo la cabeza y ve que hace la misma seña, así que ya sin hacerle esperar coge el candil y le sigue.
10) Iba el espectro con paso lento, como si le pesaran mucho las cadenas; después bajó al patio de la casa, y de repente, desvaneciéndose, abandona a su acompañante. Una vez solo [éste] arranca unas hierbas y hojas y las coloca en el lugar como una señal.
11) Al día siguiente acude a los magistrados y los exhorta a que ordenen cavar en aquel sitio. Se encuentran huesos insertos en cadenas y enredados, que el cuerpo, putrefacto por efecto del tiempo y de la tierra, había dejado desnudos y descarnados junto a sus grilletes. Reunidos los huesos se entierran a costa del erario público. Después de estos ritos, la casa quedó libre de Manes.[77]

[77] Traducción tomada de Francisco García Jurado, "Los cuentos de fantasmas: entre la literatura antigua y el relato gótico". Consultado el 7 de marzo de 2010 en http://www.culturaspopulares.org/textos2/articulos/garciajurado.pdf .

En los dos casos arriba referidos, tanto Plauto como Plinio utilizan en la caracterización del fenómeno fantasmal sendas variantes de la palabra *monstrum*. Así, mientras Plauto pone en boca de Tranio "*Quae hic monstra fiunt anno vix possum eloqui*" ("Las cosas portentosas que ocurren aquí difícilmente podría contártelas en un año entero") para referirse a las apariciones fantasmales en la casa de Teoprópides, Plinio asegura que la casa donde habitaba el espectro del anciano había quedado "*totaque illi monstro relicta*", es decir, "completamente a merced de aquel prodigio". Como puede notarse, *monstrum* (del latín *monere*, avisar o advertir)[78] era originalmente un término del vocabulario religioso para referirse a un prodigio que advertía acerca de la voluntad de los dioses y que no consistía en meros engaños de los sentidos provocados por las grandes divinidades del paganismo, sino en la presencia real del espíritu de un difunto (un *deus* él mismo) que advertía con ella su molestia hacia los seres humanos debido a su muerte prematura y generalmente violenta. Es el mismo Plinio quien usa el término *Manes* para indicar eufemísticamente el tipo de presencia del que los ritos liberaron a la casa ("*Domus postea rite conditis manibus caruit*").

Como una forma de lo anterior, entre los textos romanos de tipo pretendidamente historiográfico puede verse el relato de Suetonio (contenido en *Vida de los doce césares*, c. 121 d.C.) acerca de los extraños incidentes que rodearon la muerte del emperador Cayo Julio César Augusto Germánico, mejor conocido como Calígula.

De acuerdo con Suetonio, después del asesinato de Calígula (12-41 d.C.), y como parte de las precarias honras fúnebres que se le realizaron en secreto chamuscando su cadáver en una pira improvisada, los soldados encargados de esta tarea terminaron su cometido enterrándolo en los Jardines Lamianos debajo de algunos puñados de césped mientras que en la ciudad se sucedían los enfrentamientos y la confusión desencadenados como consecuencia del magnicidio.

[78] Guido Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, p. 465.

Lo interesante de este relato es que, según Suetonio, la sangrienta muerte sufrida por el emperador (con las treinta puñaladas que le propinó su guardia), desató en los jardines donde estaba sepultado una serie de fenómenos espeluznantes consistentes en apariciones de fantasmas y en una serie de gritos espantosos que aterrorizaban a los vigilantes y que tenían como causa —al igual que los dos casos anteriores— la falta de un sepelio digno. Al menos esto es lo que se desprende del relato, puesto que tales actividades cesan solo una vez que las hermanas del difunto regresan a la ciudad de Roma tras los tumultos ocasionados por la inestabilidad política del momento, creman debidamente los cadáveres y luego entierran las cenizas con el resto de ceremonias fúnebres requeridas. Después de esto, según Suetonio, los fantasmas y los gritos tampoco volvieron a manifestarse.[79]

Un detalle que no queda claro en la historia contada por Suetonio es si los fantasmas a los que se refiere son manifestaciones de las personas asesinadas en aquella jornada (pues recordemos que junto a Calígula murieron también asesinadas su esposa Cesonia y su pequeña hija Julia Drusilla, la cual fue estrellada de cabeza contra una pared) o si la fuente más bien se refiere a figuras prodigiosas pero impersonales que se presentaron para anunciar con su presencia lo inadecuado del mal sepelio del emperador. Teniendo en cuenta sus similitudes con lo narrado por Plauto y Plinio es muy posible que se trate más bien de lo primero, pero aun si no fuera así, ambas posibilidades no se contradecían en absoluto, como vimos en las apariciones de Cleónice consignadas por Plutarco de forma casi contemporánea.

[79] Suetonio, *Los doce cesares,* § LX, p. 197.

Capítulo 3
El mundo cristiano de ultratumba

Como afirma Jean-Claude Schmitt en su libro *Les revenants: les vivants et les morts dans la société médiévale* (1994),[80] es un error suponer que durante la Edad Media existió una inmutable creencia en los fantasmas.[81] Muy por el contrario, al igual que vimos en el mundo griego, la idea de las almas en pena que vagan entre los vivos buscando alivio a sus miserias es un construcción que demoró siglos en ser aceptada y sustentada teológicamente por las élites religiosas a través de múltiples fases de rechazo, intolerancia y un largo proceso de asimilación, adaptación y transformación. Al final, impulsadas por las necesidades de dichas élites, la concepción de un Más Allá que permitía el regreso de las ánimas implicó de cierta manera la reutilización cristianizada de antiguas creencias procedentes de diversas culturas que terminaron imponiéndose parcialmente sobre las interpretaciones cultas de esta doctrina surgidas al inicio del periodo.

Esta observación deriva del hecho de que es precisamente en los orígenes judíos del cristianismo en donde menos referencias hay acerca de espectros errantes debido en parte a la concepción hebrea culta de que, tras la muerte, los difuntos se encontraban dormidos[82] y, por lo tanto,

[80] Hay traducción al inglés con el título de *Ghosts in the Middle Ages: The living and the Dead in Medieval Society,* la cual utilizaremos para este trabajo.

[81] Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages*, p. 221.

[82] El mismo Jesús, que compartía esta creencia, al decidirse a acudir a la tumba de su primo Lázaro para resucitarlo, afirmó "Nuestro amigo Lázaro duerme; pero voy a despertarle" (Jn 11.11). Acerca de la muerte como sueño en el cristianismo primitivo ver el esclarecedor artículo de Philippe Ariès, "Un conception ancienne de l'au-delà".

permanecían ignorantes y al margen de lo que ocurría entre los vivos. Así lo afirma el Eclesiastés: "Los vivos saben que han de morir, pero los muertos no saben nada, y no hay ya paga para ellos, pues se perdió su memoria. Se acabaron hace tiempo su amor, su odio y sus celos, y no tomarán parte nunca jamás en todo lo que pasa bajo el sol" (Ec 9.5-6). Y si bien esto no indica a las claras la total inconsciencia de las almas, tal idea sí se refuerza a través de otros pasajes de las Escrituras como, por ejemplo, en el Salmo 146: "[Cuando el hombre] exhala su aliento, retorna a su barro, ese mismo día se acaban sus planes".

Es cierto que popularmente se aceptaba que el contacto podía restablecerse por medio de un nigromante que despertara al difunto de su sueño para interrogarlo, pero como esta práctica solía realizarse para intentar averiguar de manera ilegítima los designios divinos a través de los muertos, estaba estrictamente prohibida bajo pena de muerte (Dt 18.9-12).

Por lo mismo, entre las escasas menciones de contactos entre vivos y muertos que podemos encontrar en la Biblia en tiempos antiguos, posiblemente la más notoria sea la invocación del alma del profeta Samuel por parte de la pitonisa de Endor en el primer libro de Samuel, compuesto de piezas independientes de varios momentos distintos y reunido en su forma final alrededor de los años 630 y 540 a.C.

Este pasaje nos cuenta cómo, acosado por un ataque filisteo y desesperado porque, debido a su desobediencia, Dios no se comunicaba ya con él ni en sueños, ni a través de las suertes realizadas con el Urim,[83] ni por medio de profetas, el rey Saúl acudió a la pitonisa, en la ladera septentrional del collado de More, cerca del monte Tabor, para consultar a su difunto consejero, el profeta Samuel, violentando sus propias disposiciones religiosas al respecto en las que había decretado la pena de muerte para los nigrománticos.

[83] Objetos que se colocaban en el pectoral de los sacerdotes y servían para echar suertes y discernir la voluntad de Dios (Isaac Asimov, *Guía de la Biblia,* vol. I, pp. 135-136).

> La mujer respondió a Saúl: "Veo un espectro que sube de la tierra".
> Saúl le preguntó: "¿Qué aspecto tiene?"
> Ella respondió: "Es un hombre anciano que sube envuelto en su manto".
> Comprendió Saúl que era Samuel y cayendo rostro en tierra se postró.[84]

Pero como podemos notar, pese a las múltiples producciones plásticas de la Edad Media que nos muestran a Saúl atento a la figura del aparecido (Fig. 8), esta no es una historia en donde el espectro se manifieste ante la vista del interesado, pues solo la vidente podía percibirlo por medio de su poder evocador. Sin embargo, ya fuera usando como medio al hechicero o personalmente por medio de una voz surgida de la nada, se aceptaba popularmente que el espíritu podía comunicarse por medio del oído en una conversación directa, tal como hace con Saúl vaticinándole una muerte inminente y la sucesión de su reino a manos de David.[85]

Esto nos permite darnos cuenta de que, en épocas muy antiguas, los espíritus de los muertos no eran particularmente tremebundos para los hebreos, ocupados más bien en demonizar a los dioses del paganismo circundante como la sensual Lilit; el brutal Asmodeo; Azazel, que habitaba en los desiertos, y los múltiples Baales cananeos que tanto desprecio les inspiraban y de los cuales había que alejarse y protegerse en tanto bestias dañinas de las ruinas, los descampados y la noche.[86]

De hecho, dentro de la Biblia, las menciones acerca de las apariciones de difuntos son mucho más recientes y parecen estar más bien relacionadas con la creciente aceptación de las ideas griegas acerca del Más Allá a partir de la victoria de Alejandro Magno sobre el imperio persa en el 332 a.C. y la consecuente helenización de todos los pueblos de sus posesiones territoriales, entre los cuales se encontraban los hebreos.

---

[84] 1Sam 28.13-14.

[85] Para una discusión acerca de los engaños de los necrománticos en la Antigüedad ver James George Frazer, *El folklore en el Antiguo Testamento*, pp. 396-397.

[86] Azazel aparece en Levítico 16:8-10; Lilit, en Isaías 34.14; Asmodeo, en Tobías 6.14-17 y 7.2-3; y Baal, en múltiples sitios del Antiguo Testamento como en Jueces 2.11.

Fig. 8. El rey Saúl (vestido a la usanza medieval) cae por tierra tras consultar al espectro de Samuel, representado como un difunto que emerge rígidamente de la tumba envuelto en un sudario. Kayserchronik (Bavaria, c. 1375-1380). New York, Pierpont Morgan Library, MS M769, fol. 172.

Para Robert Graves y Raphael Patai, es solo en este nuevo contexto que dentro de las tradiciones rabínicas vamos a encontrar curiosas narraciones acerca de muertos que deambulan por el paraíso caminando cabeza abajo con las manos "como lo hacen todos los muertos" y se afirma que si en algún momento hacen lo contrario es solo por órdenes de un rey, por lo cual Samuel se muestra de pie ante Saúl. Es muy posible que la idea de los muertos cabeza abajo tenga que ver con las ideas griegas acerca de que los muertos pueden renacer como bebés, de lo cual se desprende la postura prenatal.[87]

[87] Robert Graves y Raphael Patai, *Los mitos hebreos*, pp. 90 y 92.

Entre las muestras bíblicas tempranas de la influencia griega, aun cuando solo fuera a nivel de figuras retóricas, probablemente podríamos contar el libro de Job (escrito a principios del siglo IV a.C.) en donde, durante uno de sus discursos, Sofar de Naamat le recuerda al protagonista que la maldad es castigada con la destrucción y que el malvado está condenado a desaparecer delante de Dios "como un fantasma", como desaparecen las "visiones nocturnas" (las pesadillas) al despertar.[88]

En esta caracterización podemos notar que, como ocurría en la Grecia clásica, entre los hebreos helenizados se creía que el fantasma aprovechaba el sueño como vehículo para manifestarse ante los vivos con el riesgo de que sus especiales características los aterrorizaran al entrar en contacto. De esta manera, si las versiones Reina Valera y Nácar-Colunga de la Biblia en otro pasaje de Job hablan sin más de fantasmas, la de Jerusalén, más prudente, se apega literalmente al texto sin que eso haga desaparecer el horror de la experiencia en medio de murmullos misteriosos y corrientes de aire que delatan la presencia de un soplo vital desencarnado:

> He tenido una revelación furtiva, mis oídos han captado su susurro. Cuando las visiones nocturnas provocan ansiedad, cuando los hombres se rinden al sopor, fui presa de terror y agitación, que estremecieron todos mis huesos. Se deslizó por mi rostro un viento que erizó el vello de mi cuerpo. Se alzó, no reconocí su rostro, pero su imagen seguía ante mis ojos.[89]

Tales creencias acerca del Más Allá y las visiones de ultratumba relacionadas con él y con la noche fueron siendo asimiladas paulatinamente dentro del pensamiento hebreo, y ya para finales de la antigüedad precristiana tanto las ideas como el vocabulario griego al respecto aparecen

---

[88] Jb 20.4-8. Hemos seguido en este caso la versión de la *Biblia de Jerusalén* de 1976, que resulta más específica al respecto. La versión de 1999 dice: "Aunque su talla llegue al cielo y su cabeza alcance las nubes, desaparece para siempre como estiércol, sus conocidos dicen: '¿Dónde está?' Como sueño invisible se esfuma, como visión nocturna se disipa".

[89] Jb 4.14-16.

de manera casi literal en el último agregado del Antiguo Testamento en el tiempo, el libro de la Sabiduría, escrito en griego alrededor de la segunda mitad del siglo I a.C. De esta manera, al hablar de unos impíos opresores de su pueblo que no especifica, el autor afirma que, si bien las "apariciones fantasmales" los perseguían en sueños,[90] también hacían acto de presencia durante la vigilia en los lugares donde aquellos se refugiaban:

> Cuando creían que se mantendrían ocultos con sus secretos pecados bajo el oscuro velo del olvido, se vieron dispersos, presa de terrible espanto, sobresaltados por apariciones. El rincón que los escondía no los libraba del miedo, pues también allí resonaban ruidos escalofriantes y se aparecían sombríos fantasmas de rostros lúgubres.[91]

Y si bien es cierto que estas imágenes se usan en el texto para caracterizar los temores de los enemigos de Israel en general, en ningún momento el autor pretende que tales visiones y ruidos fueran meras fantasías inducidas por el temor y las supersticiones, sino realidades posibles aunque fuera como parte de un castigo divino.

Si bien en un principio la aceptación de estas creencias parece haberse dado principalmente entre las élites culturales hebreas helenizadas, poco a poco también el pueblo llano las fue asimilando y para tiempos de Jesucristo ya parecen haber tenido una cierta popularidad. Esto puede advertirse en el Nuevo Testamento con el miedo que les causa Jesús a sus discípulos al caminar sobre las aguas del Mar de Galilea mientras se dirigían una noche en una barca al pueblo de Cafarnaún. Todo porque dentro de este judaísmo helenizado y popular en donde se creía en la realidad de los espíritus nocturnos errantes, sus compañeros lo confunden con un fantasma:

---

[90] Sabiduría 17.14-15.
[91] Sabiduría 17.3-4.

> La barca se hallaba ya distante de la tierra muchos estadios, zarandeada por las olas, pues el viento era contrario.
> Y a la cuarta vigilia de la noche[92] vino él hacia ellos, caminando sobre el mar. Los discípulos, viéndole caminar sobre el mar, se turbaron y decían: "Es un fantasma" [Φάντασμά έστιν], y de miedo se pusieron a gritar.[93]

Como un mecanismo narrativo diseñado para recalcar lo maravilloso de las situaciones planteadas durante su vida, esta no es la única vez que Jesús aterroriza a sus seguidores de noche. Tiempo después, tras su crucifixión y muerte, se aparece de nuevo repentinamente de la nada ante algunos de ellos en Jerusalén después de que "el día ya ha declinado". Debido precisamente a lo extraordinario de su entrada, en esa ocasión pide comida para probarles que ha resucitado, pues los fantasmas no comen, y pide que lo vean y lo toquen para convencerse de su regreso, pues los fantasmas no pueden tampoco asirse ni palparse.

> Sobresaltados y asustados, creían ver un espíritu. Pero él les dijo: "¿Por qué os turbáis, y por qué se suscitan dudas en vuestro corazón? Mirad mis manos y mis pies; soy yo mismo. Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo"[94]

Según puede notarse en estos ejemplos, en un nivel popular, para muchos judíos de la época de Jesús los espíritus de los muertos coincidían en su forma externa con los de las tradiciones griegas: o eran seres tene-

---

[92] Para la época de Cristo los judíos habían adoptado la práctica, tanto griega como romana, de dividir la noche en cuatro vigilias de aproximadamente tres horas cada una. Aunque estas variaban a lo largo del año, la primera iba aproximadamente desde la puesta del sol hasta más o menos las 21:00 h., la segunda arrancaba entonces y finalizaba a medianoche, la tercera concluía a las 3:00 de la madrugada, y la cuarta iba desde las 3:00 de la madrugada hasta el amanecer (*Contando el tiempo en la Antigua Roma.* Consultado el 12 de mayo de 2012 en https://sites.google.com/site/dilucinum/home).

[93] Mt 14.24-27.

[94] Lc 24.36-39.

brosos y horripilantes, o bien reproducían los rasgos de seres humanos comunes, pero siempre se trataba de seres etéreos e intangibles no supeditados a las leyes de la naturaleza, que vagaban de noche entre los vivos con la capacidad de aparecer y desaparecer a voluntad.

Así pues, a partir de la influencia helenística, la creencia en la interacción de los espíritus de los muertos con los hombres era un hecho dentro de las comunidades cristianas, pero para darle una coherencia lógica adecuada tuvo que realizarse una serie de adaptaciones en el imaginario escatológico del judaísmo que terminaron por crear una interpretación más compleja y contradictoria tanto del estado de los difuntos antes del fin de los tiempos como de la geografía del Más Allá.

3.1. Consciencia y lejanía: la teoría de la imagen

Toda vez que se trató de un grupo surgido del judaísmo, en un principio las creencias del cristianismo tenían con él muchos puntos en común. Como hemos mencionado más arriba, durante siglos, los judíos habían aceptado que los muertos se encontraban dormidos y que esta situación duraría hasta que al final de los tiempos Dios realizara un juicio universal de los hombres, cuando "Muchos de los que descansan en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para vergüenza y horror eternos" (Dn 12.2). Sin embargo, dentro del cristianismo estas creencias comenzaron a modificarse poco a poco con base en las declaraciones de Jesús en los evangelios, los comentarios al respecto realizados por los apóstoles y, sobre todo, con las enseñanzas de San Pablo.

De esta manera, es en el Evangelio de Lucas, ya en el monte Gólgota y muy cerca de la muerte cuando, ante la solicitud del buen ladrón para que no se olvidara de él cuando viniera con su reino, Jesús responde: "Te aseguro que hoy estarás conmigo en el paraíso".[95] Como puede notarse, esta declaración echaba por tierra la fase de sueño previo al juicio y postulaba

[95] Lc 23.43.

en cambio la idea de un paso inmediato de la vida terrena a la existencia *post mortem,* lo cual presuponía la realización de un juicio individual inmediato tras la muerte sin el cual no se podía proceder a la entrega del galardón adecuado, y de un estado de vigilia de las almas en el cual eran conscientes de su situación en el Más Allá a raíz de sus merecimientos. Esta interpretación tuvo seguidores desde los primeros tiempos, entre los cuales podemos contar a Hermas (autor de *El pastor,* mediados del siglo II), Justino Mártir (ca. 100/114-ca. 162/168), San Ireneo (ca. 130-ca. 202), Tertuliano (ca. 160-ca. 220), San Cipriano (inicios del siglo III-258), etcétera, quienes hablan en sus textos de una retribución inmediata y eterna después de la muerte,[96] dándole con ello un empuje fundamental a esta creencia.

Esta coyuntura, sin embargo, no destruyó en absoluto la idea del Juicio Final, que siempre conservó un enorme peso pastoral y escatológico, sino que lo convirtió en una ratificación diferida y colectiva del juicio particular, lo cual daba pie a la conclusión de que, si no existía una etapa de sueño antes del Juicio Final, entonces los muertos estaban conscientes hasta que llegara ese día, cuando las acciones de todos serían conocidas por los demás, constituyéndose así en un motivo más de alegría o de vergüenza.

Aun así, siguiendo los contenidos de los libros veterotestamentarios, se aceptaba que, pese a esta particular forma de conciencia, los muertos no participaban de un conocimiento directo con respecto a lo que ocurría entre los vivos ni se relacionaban con ellos, mucho menos que fueran capaces de volver sobre la tierra a buscarlos. En todo caso, según San Agustín (354-430 d.C.) en *De cura pro mortuis gerenda*, si de algo se enteraban los difuntos, tenía que ser a través de los ángeles o por medio de los nuevos difuntos si Dios les permitía recordar y transmitirles algo que fuera saludable para su bien espiritual.[97] Esto significaba, por

[96] José Miguel Arráiz, "El Purgatorio, la Iglesia Primitiva y los Padres de la Iglesia", en *Apologética católica*. Consultado el 4 de julio de 2015 en http://www.apologeticacatolica.org/Masalla/Masalla28.html#_ednref16.

[97] San Agustín, *On Care to Be Had for the Dead,* § 18, p. 548.

supuesto, que, además, los muertos no podían estar presentes entre los hombres. Pero entonces ¿cómo explicar las apariciones que tanta gente afirmaba haber escuchado relatar a terceros o incluso haber experimentado personalmente? Para el mismo San Agustín, que no dudaba de la aparición *post mortem* del confesor Félix a los habitantes de Nola,[98] no podía simplemente argumentarse que todos los informes de apariciones fueran falsedades: "Si respondiéramos que estas cosas son falsas, estaríamos pensando impúdicamente al contradecir los escritos de ciertos hombres de fe, y el sentir de aquellos que nos aseguran que tales cosas les han ocurrido a ellos mismos".[99]

Existían, por el contrario, algunas certezas derivadas de la Revelación acerca de tales apariciones, y algunas conclusiones a las que se podía llegar a través de ellas, como el hecho de que el alma manifestada en sueños "o en alguna otra forma"[100] como en estados de delirio o de letargo era absolutamente inmaterial y lo que se creía percibir de ella era una mera similitud del cuerpo, a veces afectada por las circunstancias de la muerte (marcada por la violencia o la enfermedad) y a veces completamente íntegra por la sencilla razón de que —a diferencia del cuerpo— el alma no podía sufrir menoscabo. En el mismo sentido, si como toda persona medianamente formada sabía, los vestidos no eran necesarios para el alma, entonces era forzoso admitir que cuando durante una aparición el difunto parecía ataviado de alguna manera, tales prendas eran solo una similitud de ropas reales[101] que, con fines de identificación, reproducían el aspecto de las que gastaba en vida. Para la mayor parte de la gente de sociedades preindustriales las prendas de vestir eran bienes difíciles de conseguir y debían ser conservadas en uso el mayor tiempo posible, razón por la cual muchas veces eran usadas para describir y reconocer a las personas que las portaban, vivas o muertas.

---

[98] San Agustín, *On Care to Be Had for the Dead,* § 19, p. 548.

[99] Traducción libre del autor sobre San Agustín, *On Care to Be Had for the Dead*, § 12, p. 545.

[100] San Agustín, *On Care to Be Had for the Dead,* § 12, p. 545.

[101] San Agustín, *Naturaleza y origen del alma*, lib. 4, cap. XIX, § 29, p. 751.

No obstante, también era posible que los espectros que se percibían en los sueños o la vigilia no necesariamente fueran los difuntos auténticos, sino imágenes de ellos hechas por los ángeles que, con el permiso o por orden de Dios, hicieran saber al soñador los deseos de los muertos o de Dios mismo sin necesidad de que los muertos cuya imagen se estaba utilizando lo supieran "Porque aún los hombres vivos aparecen a veces a los vivos cuando duermen, pero no saben que lo hacen…",[102] lo cual parece indicar que el santo no tenía una idea muy definida al respecto y dudaba en escoger entre las diferentes opiniones que se tenían en su tiempo acerca de las apariciones. Tan es así, que concluye su explicación afirmando que las cosas inciertas y obscuras que no podemos saber a ciencia cierta no es preciso buscarlas ni estudiarlas.[103]

A pesar del escepticismo de eruditos como Agustín, tan reservados y complejos en sus afirmaciones, la gente del pueblo llano buscaba modelos más sencillos, prácticos e inmediatos para explicar el contacto con los difuntos, lo cual, a la larga, encontró eco entre muchos representantes de la Iglesia, y es ni más ni menos San Gregorio Magno (ca. 540-604), sexagésimo cuarto papa y Padre de la Iglesia quien, apenas un siglo y medio después de las prevenciones de San Agustín, impulsó los relatos de aparecidos dentro del cristianismo para difundir su realidad. Por lo mismo, cuando siglos después Santo Tomás de Aquino aborda nuevamente el tema no duda en echar mano de la teoría de la imagen de San Agustín, pero tampoco niega la posibilidad de un contacto verdadero con los muertos:

> Que los muertos se aparezcan a los vivos de una u otra manera, sucede o por una especial providencia divina, que dispone que las almas de los difuntos intervengan en las cosas de los vivos, lo que constituye un milagro de Dios; o porque estas apariciones se realizan por acciones de los ángeles, buenos o

[102] Traducción libre del autor sobre San Agustín, *On Care to Be Had for the Dead*, § 12, p. 545.
[103] San Agustín, *On Care to Be Had for the Dead*, § 21, p. 550.

> malos, aun ignorándolo los muertos, como también los vivos se aparecen sin saberlo a otros vivos mientras duermen…[104]

Aquí, la interpretación popular ha calado ya tan profundamente en los argumentos eruditos, que se presenta incluso antes que ellos con su correspondiente justificación: con la mediación divina, pero el difunto puede comunicarse directamente con los vivos.

3.2. Construcción del purgatorio y la lógica de las apariciones

Sin embargo, la paulatina difusión de las nuevas creencias escatológicas no iba de la mano con la infraestructura necesaria para sostenerlas, pues mientras el cielo y el infierno habían quedado instituidos en el cristianismo con una relativa claridad desde el inicio como destinos finales de las almas en los que toda comunicación con los vivos resultaba innecesaria (en el primer caso) o inútil (en el segundo), un tercer destino temporal de expiación que no formaba parte de las enseñanzas comúnmente aceptadas en el judaísmo parecía necesario para la mayor parte de los contactos con el Más Allá de tal manera que tuvieran una explicación lógica y una utilidad práctica.

Como afirma Jacques Le Goff, la creación de este periodo transitorio de expiación supone la proyección de un pensamiento muy sofisticado de la justicia y la penalización de los pecados y fue decisiva dentro del cristianismo porque la vida del creyente experimenta un cambio radical cuando piensa que no se lo juega todo con la muerte. Una concepción así se encuentra íntimamente ligada al albedrío individual de un hombre que, aunque culpable en virtud del pecado original, es juzgado solo por los pecados cometidos bajo su responsabilidad.[105]

---

[104] Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología,* 1a. pte., c. 89, art. 8.

[105] Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio,* pp. 9-14. Santo Tomás de Aquino opinaba que al disolverse el vínculo de la carne que los mantenía juntos en vida, las almas,

Conscientes de que no todas las personas eran tan malas como para merecer sin más los castigos del infierno ni tan espiritualmente perfectas que pudieran ganarse el cielo en un primer intento, rápidamente dentro del cristianismo comenzó a barajarse un modelo tripartita con la posibilidad de que aquellos que se encontraran en una situación intermedia tuvieran la opción de terminar de purificarse en el Más Allá. Solo así tiene sentido que ya desde el siglo II dentro del cristianismo haya testimonios de las oraciones por los muertos, las cuales no tendrían ningún sentido si se hubiera creído en su salvación o su condenación irremediables. Tertuliano, a comienzos del siglo III, habla de esto como de una tradición recibida desde muy antiguo, mientras que San Cipriano, un poco después dentro del mismo siglo, habla en sus textos acerca de un "reato de pena" después de concedida la paz eclesiástica (la absolución) si la penitencia que la precedió no había sido plena.

En consonancia con este modelo, poco a poco llegó a establecerse también una división tripartita de la geografía del Más Allá, que ya para la alta Edad Media estaba dividida en cielo, infierno y purgatorio, pero incluso este purgatorio era todavía más una idea de clérigo y de letrado que un lugar que pudiera ubicarse en el espacio, o que por lo menos no tenía uno que fuera aceptado de manera unánime por la cristiandad. Por lo mismo, su construcción no fue lineal ni estuvo exenta de trompicones, y a fin de llegar a existir tuvo que ser moldeado durante siglos y sustituir o engranarse con construcciones imaginarias sobre el Más Allá previa-

---

de acuerdo con una jerarquización según sus obras, obtienen inmediatamente el premio o el castigo (Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, III, c. 59. art. 5; comentarios al respecto en Mario Pietrobelli, "¿Estado intermedio o resurrección en la hora de la muerte?", pp. 298-301 y Cándido Pozo, *Teología del Más Allá*, p. 512-.), con lo que se apuntala la existencia de un juicio particular tal y como se planteaba en la historia de Epulón y Lázaro de Lc 16.19-31, así como en Fil 1: 20-24, 1Ts 4:17 y 2Co 5:6-8 opuestas a la doctrina de la retribución en juicio universal de Ap 6:9 y ss., donde las almas de los mártires están aguardando el juicio universal prometido en el futuro. También Tertuliano, San Ireneo, San Justino, San Cipriano y el Pastor de Hermas hablan de una retribución inmediata después de la muerte (Cándido Pozo, *Teología del Más Allá*, pp. 509-510).

mente existentes tanto en los mitos de la antigüedad grecorromana como en textos bíblicos o en otros relacionados de alguna manera con ellos.

Ya al menos desde el siglo II a.C. entre los judíos circulaban ideas acerca de lugares separados de los muertos donde estos esperaban dormidos el día del Juicio Final. [106] El mismo Cristo, según el Evangelio según San Juan, como parte de esta tradición, afirmaba que en la casa de su Padre había muchas moradas (Jn 14.2), y a partir de él y de dicha tradición, diferentes textos cristianos hablaban de espacios paralelos al cielo y el infierno, como el Seno de Abraham, los habitáculos de reposo de las almas mencionados en el *Apocalipsis de Esdras*, siglos I-II[107] y los pre paraísos del *refrigerium*, lugar de refresco imaginado por algunos autores en los primeros tiempos del cristianismo basándose en los Hechos de los apóstoles (Hch 3.20).[108]

Para Tertuliano en su *Adversus Marcionem* escrito hacia el año 207, el *refrigerium interim* o refrigerio intermedio (entre la muerte y el Juicio Final) era, de hecho, un sinónimo del Seno de Abraham y estaba constituido por un receptáculo temporal que ofrecía a las almas de los justos un intervalo de descanso hasta el día de la resurrección, en que se les concedería la "completa recompensa de su premio". No se trataba de un lugar

[106] En el libro apócrifo del Enoch etíopico, una obra compuesta por trozos de diversas épocas entre el siglo III y el I a.C., el arcángel Rafael le muestra al protagonista las moradas de las almas de los muertos antes del Juicio Final colocadas al occidente en una montaña con cuatro cavidades (*El libro de Henoch*, 1a. pte., cap. 22, pp. 49-51). Como conjunto de fragmentos de diversos momentos históricos, presenta serias contradicciones internas. Así, en la segunda parte, en lugar de poner sus lechos en una montaña, las habitaciones de los santos y las camas de los justos son colocados en el cielo mismo (*El libro de Henoch*, 2a. pte., cap. 39, p. 65).

[107] *Apocalipsis de Esdras*, cap. VI, 43-71, pp.101-106. San Ambrosio (Tréveris, h. 340-Milán, 397) en *Del bien de la muerte*, basándose en la autoridad de Esdras, aseguraba que las almas residen en habitáculos en lo alto y son las habitaciones que sugirió el Señor al decir en Jn 14.2: "En la casa de mi padre hay muchas moradas" (San Ambrosio, *De bono mortis*, cap. X, §45, Col. 588).

[108] Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, p. 16.

celestial, pero sí estaba colocado por encima de las regiones abismales[109] y se diferenciaba del moderno purgatorio porque mientras en este último las almas solo permanecen hasta expiar sus pecados, en aquel se quedaban hasta que se desencadenara el Juicio Final.

Muchas de las nuevas ideas adoptadas por el cristianismo tenían un origen griego dentro del entorno ya helenizado de la época en medio oriente, y por eso no extraña que exista un paralelismo tan grande entre los destinos de la *psiché* griega del siglo V a.C. (los Campos Elíseos, el abismo del Tártaro y los campos de Asfódelos) y los de las almas del cristianismo medieval, lo cual nos permite ver que en la mente de algunos comentaristas de la Biblia existía un modelo previo bien asimilado por medio del cual trataban de explicarse la escatología todavía en construcción del cristianismo. No deja de ser sintomático con respecto a esta deuda que, en el Nuevo Testamento, al menos en una ocasión, se llame Tártaro al abismo donde fueron arrojados los ángeles rebeldes (2P 2.4), ni que Tertuliano, al explicar lo que entiende como el Seno de Abraham mencionado por Jesús en la historia de Lázaro y el hombre rico (Lc 16.19-26) recurra a esta comparación:

> Debería ser evidente para cualquier hombre inteligente que haya alguna vez oído acerca de los Campos Elíseos que hay un lugar determinado llamado Seno de Abraham, y que está diseñado para la recepción de las almas de los descendientes de Abraham, incluso de entre los gentiles (puesto que él es "el padre de muchas naciones" que deben ser clasificadas como su familia).[110]

Naciones que, precisamente debido a este pasado común, conocerían un lugar escatológico similar, aunque lo enunciaran con otro nombre. La adaptación de Tertuliano, es cierto, identifica al Seno de Abraham con

---

[109] Tertulian, *The Five Books Against Marcion*, lib. 4, cap. 34, p. 406. cfr. T.S.R. Boase, "La reina muerte. Agonía, juicio y recuerdo", p. 234 y Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio,* pp. 52-64.

[110] Traducción libre del autor sobre Tertuliano, *The Five Books Against Marcion*, lib. 4, cap. 34, p. 406.

los Campos Elíseos y no con el de Asfódelos porque considera este lugar del inframundo como un sitio de gozo, y no de expiación, pero poco a poco la idea de un sitio de purificación expiatoria empezará a ganar terreno entre los cristianos. Así, por ejemplo, aunque como Tertuliano, San Agustín creía que durante el tiempo que transcurría entre la muerte de un hombre y la resurrección final, el alma habitaba un receptáculo oculto en el Más Allá, en este lugar el alma gozaba un reposo o sufría una aflicción, proporcionales al mérito ganado ante Dios por la conducta que hubiera llevado durante su vida sobre la tierra.[111]

De esta manera, no resulta extraño que haya un paralelismo tan grande entre las *psichés* de las que nos habla Platón, temerosas del castigo en el Más Allá y que terminaban huyendo del Hades para deambular entre los vivos residiendo principalmente en el sitio donde reposaban sus restos físicos (ver punto 1.2.3) y las almas del cristianismo que buscan entre los vivos un alivio para las penas expiatorias que los atormentan, con lo cual comenzará a construirse la idea del purgatorio muy lenta y desordenadamente desde los primeros siglos del cristianismo con los autores arriba mencionados, y posteriormente en las discusiones realizadas en múltiples sínodos y concilios como el primero y segundo concilios ecuménicos de Lyon (1245 y 1274, respectivamente), el Concilio de Florencia (1438-1445), donde los griegos rechazaron el castigo de fuego en la purgación y la idea del purgatorio como lugar, y el Concilio de Trento (1545-1563), donde fueron finalmente aceptados ambos elementos.[112]

Con el paso del tiempo, esta "aflicción" fue subiendo de tono dentro del imaginario del cristianismo y pronto, a semejanza de las prisiones medievales, donde los delitos eran castigados con tormentos, el purgatorio fue conceptuado como un sitio donde la sanción a las faltas morales era infligida por medio de fuego, a veces con participación de demonios

---

[111] Saint Augustin, *The Enchiridion*, cap. 109, p. 144.

[112] José Miguel Arráiz, "El Purgatorio, la Iglesia Primitiva y los Padres de la Iglesia", en *Apologética católica*. Consultado el 4 de julio de 2015 en http://www.apologeticacatolica.org/Masalla/Masalla28.html#_edn3; cfr. Cándido Pozo, *Teología del Más Allá*, pp. 240-254.

(como vemos en *La coronación de la Virgen*, de Enguerrand Quarton, ca. 1453-1454, Fig. 9) y a veces sin este agravante, si bien la Iglesia no establece dogmáticamente si se trata de un fuego físico o si este tiene características específicas que le permitieran afectar a una entidad espiritual. San Agustín, San Jerónimo, San Ambrosio y otros Padres y Doctores de la Iglesia, por ejemplo, lo denominan "fuego purificador" dando a entender que es de algún tipo especial relacionado con lo espiritual, mientras que Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura lo caracterizan como un fuego material y real.[113] San Gregorio explica esta contradicción por medio de una glosa al Evangelio de Mateo (Mt 12.31), afirmando que:

> Antes del juicio, existe un fuego purificador [...] Esto puede ser de dos maneras. Se puede considerar al fuego en sí y por sí como fuego natural; en dicho caso naturalmente que no puede obrar sobre las almas. Pero también se le puede considerar como instrumento de la justicia punitiva de Dios, que exige que las almas, que por el pecado se apegaron a objetos sensibles, estos mismos les sirvan de pena y castigo. Así como un instrumento no obra tan solo por su propia fuerza, así no es contrario a la razón suponer que este fuego material, al ser impulsado por un agente espiritual, actúe efectivamente sobre las almas...[114]

A pesar de los esfuerzos de los predicadores para difundir la idea de purgatorio, se observa que todavía para el siglo XV pocos testamentos le mencionan y que los cristianos tienen más fe en la existencia del paraíso y del infierno que en la del purgatorio. La concepción bipartita del Más Allá persiste largo tiempo después del nacimiento del purgatorio. Todavía a mediados del siglo XV para Tomás de Kempis (Colonia, Alemania, 1379/80-Monasterio de Agnetenberg, 1471) cielo e infierno eran los lugares sobrenaturales por excelencia, mientras que llama "purgatorio"

[113] Jaime Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, p. 135.

[114] Gregorio Magno, *Diálogos* 4, 39, citado en Jaime Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, p. 135.

a la existencia sobre la tierra como tiempo en que se deben sufrir las penitencias impuestas por las miserias de la vida, más que como un sitio particular después de la muerte.[115] De esta manera, como afirma Danièlle Alexandre-Bidon:

> …la adopción plena del purgatorio es un fenómeno tardío: es sobre todo a fines del siglo XV que son fundadas las cofradías de las Ánimas del purgatorio, y su difusión tardía se localiza en los "Retablos" o "pilas" del purgatorio instituidos en las catedrales en los años 1480-1490.[116]

Tan tardía fue su adopción decisiva, que todavía en el siglo XVII se creyó necesario contar con trabajos como el de Martín Carrillo, *Explicación de la bula de los difuntos* (1601), que citando la orden del Concilio de Trento para justificar su publicación comenzaba su capitulado probando la existencia de este lugar a partir de textos bíblicos y diversas autoridades del cristianismo, proseguía indicando su colocación bajo tierra, la forma en la que el fuego castigaba en él a las almas, si estas podían presentarse ante los vivos, etcétera, todo un despliegue de argumentos y erudición que no habría sido necesario si esta tercera vía hubiera sido tan bien conocida por la gente común como suponía el alegato de que era una creencia sostenida desde siempre por la Iglesia. Resultaba también notable que ahora se pensara en la necesidad de enseñar esto en castellano y no en latín, acomodando *exempla* y "razones llanas" para el vulgo, pues —decía el autor— su principal intento era aficionar el pueblo a que se acordara de los difuntos y esto se conseguía mejor escribiendo en una lengua que todos entendieran.[117]

---

[115] Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo*, lib. I, cap. 24, p. 58.

[116] Danièlle Alexandre-Bidon, *La Mort au Moyen Age XIIIe-XVI siécle*, pp. 276-277 y 280-281.

[117] Martín Carrillo, *Explicación de la bula de los difuntos, en la qual se trata de las penas y lugares del Purgatorio; y cómo pueden ser ayudadas las ánimas de los difuntos, con las oraciones y sufragios de los vivos* (en adelante *Explicación de la bula de los difuntos…*), Prólogo, pp. 18-19.

Fig. 9. Desde sus primeras representaciones visuales, el castigo purgatorial fue infligido con fuego purificador, aunque en ocasiones, y debido a su vecindad con el infierno, estos podían ser agravados por la violenta presencia de demonios, como los que en el registro inferior izquierdo de la *Coronación de la Virgen*, de Enguerrand Quarton (ca. 1453-1454), tratan de retener a las almas para que los ángeles no las socorran cuando ya han cumplido su penitencia.

Fuera del monasterio, el gran medio de difusión del purgatorio sería el sermón y, sobre todo, las anécdotas edificantes o *exempla* con que los predicadores rellenaban sus homilías para conservar la atención del público y lograr la retención de las enseñanzas con casos concretos. Debido a sus atractivos contenidos, estos relatos maravillosos eran comentados en plazas y hogares, traídos y llevados de pueblo en pueblo y repetidos en todas partes hasta volverse parte de la cultura popular.[118]

Como era de esperarse debido al origen múltiple del purgatorio y su muy gradual consolidación, existieron paralelamente historias acerca de que de día las almas expiaban su pecados en un purgatorio general, mientras que de noche lo hacían en purgatorios particulares,[119]que algunas almas cumplían su purgación en el interior de sapos, en tumbas y dentro de sus esculturas (como parece ocurrir en la obra de teatro *Don Juan*

[118] Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, p. 341.
[119] Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages*, p. 151.

Tenorio de José Zorrilla),[120] e incluso se admitía la posibilidad de que los espíritus de los muertos podían habitar en el interior de seres humanos todavía vivientes, como era el caso del inocente dominico Juan Jetzer, en Berna, en cuyo pecho, se decía, habitaba el espíritu de un antiguo subprior de la orden de aquel convento, que le hizo predicar la concepción de María libre del pecado original.[121] Historias tan difundidas, que todavía a finales del siglo XVII la Iglesia tenía que matizarlas. José Boneta, tras referir las opiniones de personas doctas expone su propia certidumbre sobre la ubicación del purgatorio, ya refinada a finales del siglo XVII por la tradición de la Iglesia:

> …es de advertir, que todas las diferencias de purgatorio que se han referido, son medios extraordinarios de la Providencia, para el logro de algún singular, e importante fin. Porque según los teólogos, y padres, el purgatorio es un puesto material, que destinó Dios para purificar las almas, situado en el centro de la tierra, pared en medio del infierno...[122]

Desde Tolomeo (90-168 d.C.), la idea de que el mundo estaba compuesto de una serie de esferas concéntricas era un artículo de uso común dentro de los círculos cultos. Estas esferas eran de arriba abajo la de las estrellas fijas (donde están las constelaciones), las de los cuerpos celestes conocidos (Saturno, Júpiter, Venus, Marte, Sol y Luna), una esfera de fuego, una de aire, una de agua y la esfera de la tierra; elementos de distribución física a los que el cristianismo agregó esferas espirituales por encima y por debajo. Dios, más puro que el fuego, más resplandeciente que la luz, que imperaba por sobre todas las cosas, no podía pertenecer a un plano físico, por lo tanto, tenía que estar más allá de él envolviéndolo todo desde el cielo casi como un quinto elemento o, utilizando los con-

[120] José Zorrilla, *Don Juan Tenorio*, 2a. pte., 1er. acto, escenas III-IV, pp. 139-143.

[121] Pedro Mártir de Anglería, *Epistolario*, 341, Carta al Arzobispo [de Granada, Fray Hernando de Talavera], 14 de mayo de 1507, p. 187.

[122] José Boneta, *Gritos del Purgatorio, y medios para acallarlos*, cap. VII, p. 58.

ceptos de Aristóteles, como un motor inmóvil que activaba toda la maquinaria del universo en medio de una serie de niveles o coros angélicos descritos en su momento por el Pseudo Dionisio. En el extremo contrario, el Demonio, como la forma más degradada de la creación, no podía sino estar condenado a ocupar el sitio más bajo del cosmos rodeado de esferas de grados determinados de suplicio.

3.3. El ánima del purgatorio: ¿un muerto o un demonio?

En el *IV libro de Esdras* (hacia 120 a.C.), ya no muy lejos de la idea medieval del purgatorio pero todavía visiblemente cerca de la tradición judía, los justos dormirían en habitáculos de reposo custodiados por los ángeles hasta el momento del Juicio Final y el acceso a la gloria eterna, mientras que los muertos que desdeñaron la Ley andarían errantes, dolientes y tristes y serían castigados en siete formas distintas antes de su castigo final en el infierno.[123] Dentro de esta tradición el ánima errante era la de gente condenada al infierno que era castigada con penas morales en espera del Juicio Final, mientras que los justos no tenían necesidad de vagar entre los vivos. Entre otras razones, este fue el motivo por el que el *IV libro de Esdras* fue rechazado parcialmente por la Iglesia y de que en su versión latina se suprimieran los pasajes en donde se niega la utilidad de las oraciones por los muertos.[124]

Sin embargo, no solo fue el mundo griego el que caló dentro de estas creencias, sino que, a medida que el cristianismo se fue extendiendo por Europa las creencias relacionadas con la vida en el Más Allá existentes entre sus múltiples pueblos paganos fueron siendo asimiladas dentro de esta nueva fe dando como resultado una serie de tradiciones locales más o menos deformadas que satisfacían con mayor o menor fortuna su exigencia de universalidad. Así ocurrió, por solo mencionar un ejemplo, con

[123] *Apocalipsis de Esdras*, cap. VI, 43-71, pp.101-106.
[124] Juli Peradejordi, "Introducción" en *Apocalipsis de Esdras*, p. 21.

las germánicas Mesnadas de Hellequin, cabalgatas de héroes muertos que, según la mitología de las tierras del norte de Europa, eran conducidas al Wallhalla por las walkirias, hijas de Wotan,[125] y que el cristianismo terminó identificando con procesiones de ánimas del purgatorio.[126]

No obstante, hay quienes consideran que es a partir del siglo XII y XIII que los fantasmas dominan verdaderamente el mundo medieval. Antes de ese momento, las historias que circulaban al respecto dentro de los libros formaban parte de una cultura de clérigos, letrados y nobles, hablaba de ellos y se dirigía a ellos. Pero al principio del siglo XIII, a medida que surgían nuevos grupos religiosos como los franciscanos y dominicos, que ya no dependían de las donaciones de la nobleza para su subsistencia, surge también un nuevo discurso acerca de la sociedad en donde ya se incluía gente laica de diversos niveles.[127] Esta tendencia había comenzado con la fundación de la orden benedictina del Cister, a finales del siglo XI, en una época en que la dependencia con respecto a la nobleza comenzaba a desdibujarse, y su principal manifestación en términos del manejo de la vida de ultratumba sería el *Dialogus Miraculorum* de Cesario de Heisterbach (ca. 1180-ca. 1240), un libro de *exempla* con protagonistas de diversa calidad.

Esta lenta aparición y definición de los espectros en los textos cristianos nos revela el paso de una creencia más bien abstracta e intelectualizada con respecto a la vida en el Más Allá, producto de la teología de los sabios y no de los sentimientos de los deudos, a una más familiar y fácil de comprender para la gente común.

De esta manera, tanto entre los europeos del siglo XVI, como en el resto del catolicismo, la gente del vulgo, y muchos que se ostentaban por encima de ese nivel, tenían la enraizada creencia de que, al morir el cuerpo, las almas quedaban en suspenso y se dedicaban a vagar por las

---

[125] Juan García Atienza, *Leyendas mágicas de España*, p. 180.

[126] Orderico Vitalis, *Historia Ecclesiastica*, lib. VIII, cap. XVII, en Andrew Joynes, *Medieval Ghost Stories*, pp. 67-73.

[127] Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages*, pp. 123-131.

casas y los pueblos, o bien que visitaban sitios a donde hubieran querido ir cuando estaban con vida.[128] La Iglesia intentaba por todos los medios a su alcance convencer a la gente de que inmediatamente después de la muerte cada alma debía hacer su viaje al Más Allá a los sitios espirituales reconocidos por esta institución, pero a la larga tales intentos demostraron ser impotentes en contra de la idea manejada en los relatos de San Gregorio acerca de que los pecados debían satisfacerse en los mismos lugares corporales donde habían sido realizados,[129] la cual siguió imperando durante muchos años junto a la teoría de que era Dios quien elegía el lugar corpóreo del suplicio.

En un esfuerzo inusitado y trascendental para la época, la Iglesia prohibía creer que las almas andaban entre los vivos y que comían y bebían como ellos, por lo cual no se requería darles comida y bebida como ocurría en las conmemoraciones de los difuntos que conservaban vestigios de las antiguas creencias romanas sobre los difuntos.

Sin embargo, es evidente que las meras disposiciones institucionales no bastaban para borrar de un plumazo siglos de antiguas creencias tan profundamente arraigadas y que los textos de los eruditos poco podían contra las historias que pasaban de boca en boca entre los simples.

Entre tales historias se contaban algunas que incluso sostenían que al salir del purgatorio las ánimas rondaban por diferentes lugares antes de ir al cielo, lo cual fue calificado no ya de superstición, sino de verdadera herejía, como vemos en diferentes documentos del siglo XVII. Uno de ellos, una carta crítica, pero católica, en contra de los usos interesados de la leyenda del Purgatorio de San Patricio, menciona que:

> Es doctrina herética decir que se detienen las almas en parte alguna, saliendo del Purgatorio para el cielo donde van derechas. Es verdad católica determinada en muchas partes que las almas en el mismo punto que salen de Purga-

[128] Martín Carrillo, *Explicación de la bula de los difuntos…* , 1a. pte., cap. VIII, § III, 18, p. 111.

[129] Martín Carrillo, *Explicación de la bula de los difuntos…* , 1a. pte., cap. II, 1, p. 48; cfr. Alonso de Vascones, *Destierro de ignorancias y aviso de penitentes*, 2a. pte., cap. VII, f. 24r.

> torio son llevadas inmediatamente al Cielo. Pruébalo largamente como tan gran maestro de la sagrada Teología [San Antonino, obispo de Florencia], con muchos lugares de la Sagrada Escritura, concilios y autoridades de santos.[130]

Sin embargo, una cosa era afirmar que una vez fuera del purgatorio las almas se entretuvieran en algún lugar, y otra aceptar que mientras estaban en él pudieran ser vistas en otros sitios. El cristianismo católico negaba lo primero, pero no tenía una postura fija y universal para lo segundo; debido a lo cual, para muchos, y "especialmente entre la gente de las aldeas y lugares pequeños",[131] carentes de la guía religiosa adecuada, estas apariciones se daban con formas de fantasmas (en su sentido etimológico), bultos blancos o negros, gatos negros, voces que circulaban por casas, desvanes y propiedades diversas, etcétera.[132]

Comunes como se les suponía, las apariciones de las ánimas del purgatorio dieron pie a numerosos relatos y obras de teatro con el beneplácito de un público que las consideraba realidades a toda prueba, como ocurre, por ejemplo, en *El duque de Viseo*, *El príncipe perfecto*, *El premio de la hermosura* y *El marqués de las Navas,* todas ellas de Lope de Vega,[133] donde realizan el tipo de actividades típicas de los aparecidos. Por su parte, aunque en un sentido por completo diferente, haciéndose eco de la idea sostenida por los sectores cultos de la Iglesia, Pedro Calderón de la Barca usa el motivo del fantasma en varias ocasiones en

---

[130] Manuscrito 18723[21] de la Biblioteca Nacional de Madrid, f. 329v, citado en María Mercedes Rodríguez Temperley, "Purgatorio de San Patricio, en Irlanda (Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 18723[21]) Edición crítica y comentarios", p. 97.

[131] Alonso de Vascones, *Destierro de ignorancias, y aviso de penitentes*, Dedicatoria a fray Antonio de Trejo, s/f.

[132] Alonso de Vascones, *Destierro de ignorancias, y aviso de penitentes*, 2a. pte., cap. VII, f. 121v.

[133] En *El duque de Viseo*, este recibe la visita del ánima del duque de Guimarans; en *El príncipe perfecto,* un difunto se aparece a su asesino para pedirle que le diga misas; en *El premio de la hermosura*, el ánima de un hombres se presenta ante su hijo para evitar que se suicide, y en *El marqués de las Navas,* uno de los personajes, "con el rostro difunto", se aparece a su matador para nombrarle albacea.

tanto sombra, visión y engaño con que sus personajes buscan a escondidas cumplir propósitos privados. En *La dama duende*, por ejemplo, el gracioso Cosme termina atribuyendo a las ánimas las travesuras de unas mujeres en las habitaciones de su amo don Manuel,[134] mientras que en *El galán fantasma* se recalca el carácter irreal e inconsistente de las apariciones usado con fines de seducción, lo cual corrobora la postura racional del autor ante las supersticiones de su época.

En el mismo sentido, y debido a la interminable sucesión de consejas populares, en 1622 el franciscano Alonso de Vascones seguía repitiendo en la segunda parte de su *Destierro de ignorancias y aviso de penitentes* que si un ánima estaba en el cielo, ningún deseo tendría de regresar al "valle de miserias" que era la tierra; si estaba en el infierno, resultaba imposible que saliera, y si estaba en el purgatorio, solo las personas de gran virtud la podrían ver por permisión divina, así que era una gran mentira que cualquier pecador pudiera tener contacto con los difuntos como para que hubiera tal cantidad de relatos en circulación.

> Y así no hay para qué decir, ni creer estas cosas, que algunos dicen que fulano, y fulana apareció, o habló siendo difunto, o tal, o tal persona, o anda por los desvanes, o en tal heredad, ni otras boberías semejantes.[135]

Era pues necesario tener mucho cuidado, pues desde muy temprano dentro del cristianismo se consideró que los fantasmas podían ser demonios que se aparecían con una imagen similar a una persona fallecida, tal y como lo creían los fariseos de tiempos de Jesús, o que para engañar a los hombres animaban algún cuerpo muerto o fingían ser ánimas del purgatorio (Fig. 10).

---

[134] COSME: ¿Hay almas de purgatorio? / MANUEL: ¿Que me enamoren a mí? ¿Hay más necia bobería? (Pedro Calderón de la Barca, *La dama duende*, 1a. jornada, pp. 50-51).

[135] Alonso de Vascones, *Destierro de ignorancias, y aviso de penitentes*, 2a. pte., cap. VII, f. 125v.

…[los demonios] fingen ser almas de algún pecador tenido por malo en el mundo, y piden hagan sacrificios y oraciones, que es el alma de fulano, etc. y que está detenida en las penas de Purgatorio con grandísima pena; y esto lo hace el Demonio para dar a entender que si un hombre tan malo está en el Purgatorio, que es cierto estado a donde purgados sus pecados ha de subir al cielo, tenga cualquiera, por gran pecador que sea, esperanza de su salvación; y con esta confianza dé rienda suelta a sus gustos, apetitos y deseos.[136]

Fig. 10. Muchas personas creían que los aparecidos eran demonios. Demonio emergiendo de una tumba, Juan de Mandavila, *Libro de las maravillas del mundo*, Valencia, 1540.

[136] Gaspar Navarro, *Tribunal de superstición ladina*, Disputa XVI, f. 38v.

Pero esto no era más que una "maraña", un truco para que los pecadores se descuidaran y se condenaran, como concluía a finales del siglo XVI el licenciado Alonso Villegas (Toledo 1533-1603).[137]

Este temor explica en parte que haya tantas referencias a engaños del Diablo disfrazado de fantasma en la literatura española de la Edad Media. Así, por solo citar un par de ejemplos, en el *Chronicon mundi* de Lucas de Tuy (León, segunda mitad del siglo XII-Tuy, 1249), el canónigo Martino duda si un espectro que lo visita es o no un Demonio y para aliviar su incertidumbre le pregunta: "¡Vienes de parte de Dios o de su adversario?". En un tono semejante, Gonzalo de Berceo, en la versificación que hace a partir de 1236 de la *Vida de santo Domingo* escrita por el monje Grimaldo, señala que dicho santo se apareció a un prisionero y este, al no reconocerlo, le rogó: "que me digas quién eres, por Dios y la Gloriosa; no sea engañado de fantasma mentirosa".[138]

3.4. Generalidades del fantasma cristiano

Aunque dentro de las posibles explicaciones de la difusión de las creencias en las almas errantes de los muertos dentro del cristianismo concurren una que por un lado propone la influencia de los pueblos paganos en las manifestaciones más "físicas" del fenómeno (Claude Lecouteux, *Fantômes et revenants au Moyen Age*, 1998) y otra que piensa que ya dentro de la tradición judía existía una noción de estos seres que fue transmitida al cristianismo (Jean-Claude Schmitt, *Les revenants: les vivants et les morts dans la société médiévale*, 1994), en lo personal creemos que tratar de establecer orígenes únicos para fenómenos tan amplios casi siempre conduce a generalizaciones abusivas. De hecho, tomando en cuenta las contrastantes características de las narraciones existentes al respecto dentro del cristianismo medieval, lo más sensato sería aceptar que sus

[137] Alonso Villegas, *Flos sanctorum*, 1 de noviembre, p. 735.
[138] Ariel Guiance, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, p. 396.

Fig. 11. Un difunto monje de Vitoria se aparece a dos compañeros suyos de hábito con la apariencia que tenía estando vivo. Cántiga 123 "De Santa Maria sinal qual xe quer", Alfonso X, *Cantigas de Santa María.*

Fig. 12. Como puede verse en estas dos viñetas de la Cantiga LXXII, "Quen diz mal da Reynna Sperital", todos los personajes tienen la misma piel blanca (determinada por el fondo del pergamino), mientras que las figuras vestidas de blanco son perfiladas con un color pardo que las hace ver menos definidas que las coloreadas, pero que no necesariamente busca darles un carácter etéreo. Alfonso X, *Cantigas de Santa María* (c. 1272), Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, MS TI1, fol. 80.

orígenes necesariamente son múltiples y mixtos: que provienen de diferentes culturas, y que estas se encontraban ya al menos parcialmente mezcladas cuando heredaron a las siguientes sus historias.

Jean-Claude Schmitt se inclina a pensar que la diferencia entre un fantasma que se presenta tal y como fue cuando vivo, y uno blanco, pálido y amortajado, se debe a la distancia temporal entre la muerte y la aparición —siendo la blanca más lejana en el tiempo que la de aspecto natural—,[139] y quizás también a la relación que el aparecido guardaba con sus interlocutores presentándose como cotidianamente solía hacerlo para sus conocidos, pero en forma de fantasma blanco para los extraños.[140] No obstante, esto es difícil de sostener a partir de sus fuentes.

La comparación realizada por Schmitt se da entre dos miniaturas de las *Cantigas de Santa María* custodiadas en la biblioteca de El Escorial: una es la de un fraile menor que, tras su muerte, se aparece con aspecto de vivo ante dos de sus compañeros en el convento donde vivían (Fig. 11),[141] mientras que la otra es un difunto desconocido y amortajado que va a avisar a un hombre el fallecimiento de su hijo, muerto en una taberna por haber maldecido a la Virgen (Fig. 12).

No obstante, si bien en el primer caso no existen dudas acerca de la apariencia viva del aparecido (aunque no podamos compartir la identificación del difunto que hace el autor),[142] en el segundo el fantasma que Schmitt enuncia como carente de color y de toda densidad material presenta en realidad un volumen perfectamente análogo al del resto de personajes en la serie de miniaturas de la que forma parte. De hecho, una

---

[139] Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages*, p. 211.

[140] Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages*, p. 211.

[141] Alfonso X, *Las Cantigas de Santa María*, Cantiga CXXIII, ff. 173v a-173v b. Consultado el 8 de enero de 2017 en http://www.cantigasdesantamaria.com/csm/123.

[142] Para Schmitt el difunto es el personaje de la izquierda porque no lleva libros en las manos ¿? (Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages*, p. 210). Nosotros creemos que se trata del de la derecha, pues la lógica del relato tendería a hacer que el miniaturista agrupara a los dos vivos, dejando al visitante aislado. Además, el de la derecha es el que saluda, como recién llegado, mientras que los otros dos parecen gesticular sorprendidos, con los ojos muy abiertos.

menor extrañeza y un vistazo menos comprometido con la teoría del autor permite darse cuenta de que el color de rostro y manos de todos los personajes de la lámina —vivos o muertos— son idénticos entre sí, y que, en todo caso, la diferencia consiste en el ropaje, pues el aparecido va envuelto en un sudario blanco que solo acentúa aún más su palidez, pero que de ninguna manera lo vuelve más "diáfano y apenas visible",[143] pues entonces tendríamos que decir lo mismo de todas las figuras vestidas de blanco dentro del folio en cuestión, con contornos pardos en lugar de negros (como el cadáver del joven de la taberna cuando en la última viñeta aparece ya en su velatorio) pero que son definitivamente materiales. La cantiga misma afirma que cuando el padre se enteró de la noticia y salió de su casa, lo que vio en la calle fue "un muerto […] bien del natural",[144] es decir, el cuerpo de un difunto, no su alma, y no parece que el miniaturista tuviera intención de sugerir algo diferente.

A pesar de este detalle de apreciación, los fantasmas evanescentes y envueltos en sudarios blancos sí que existían en algunos relatos de la Edad Media, pero nosotros pensamos que esto no tiene nada que ver con la distancia temporal o la situación de familiaridad del aparecido con los testigos, según argumenta Schmitt, apenas meros accidentes dentro de las *Cantigas*, sino más bien con el tipo de tradición narrativa de donde se tomaban las características de cada uno de ellos, grecorromana y judeocristiana principalmente, aunque permeadas de múltiples influencias de otros imaginarios. De hecho, para el mismo Jean-Claude Schmitt, entre los siglos XII y XV hubo en Occidente seis modos distintos y parcialmente sucesivos de representar a los seres de ultratumba: 1. El Lázaro, un resucitado que tarde o temprano volvía a morir, 2. El muerto que no presentaba diferencias visibles con el vivo y que podía manifestarse material o inmaterialmente, 3. El alma o figurita infantil desnuda o semidesnuda usada en escenas de tránsito (*Moriens* en los grabados del *Ars bene moriendi*), 4. El fantasma, de aspecto diáfano y que se envuelve en vesti-

[143] Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages*, p. 211.

[144] Alfonso X, *Las Cantigas de Santa María*, Cantiga LXXII, ff. 106r a-106r b. Consultado el 8 de enero de 2017 en http://www.cantigasdesantamaria.com/csm/72.

mentas vaporosas, nacido a finales del siglo XIII, 5. El cadáver viviente, en menor o mayor estado de descomposición, y 6. El invisible, del que se perciben movimientos y palabras, pero no imagen alguna.[145]

A partir exclusivamente de las imágenes presentadas por el propio Schmitt, nosotros nos atreveríamos a decir que el abanico iconográfico fue aún mayor, pues si bien algunas representaciones de cuerpos cosidos dentro de sus sudarios (Fig.13) y otros con cabeza en descomposición (Fig. 14) podrían entenderse como cadáveres vivientes, la imagen de los espectros desnudos que ilustra un pasaje en una edición de *Le pèlerinage de vie humaine,* de Guillaume De Digulleville (1295-1358) no es una variante del muerto viviente ni del alma en el momento del tránsito, sino que su misma falta de indumentaria ya resulta un elemento simbólico aparte que debe considerarse para su explicación (Fig. 15), ni puede identificarse tampoco con la figurita desnuda del alma en el momento del tránsito, tanto por sus dimensiones como por el hecho de que esta última es siempre invisible al ojo humano y no una aparición. En múltiples ocasiones, de hecho, ni siquiera se trata de una figura infantil, sino de un adulto de proporciones reducidas, como puede verse en algunas fuentes que (cuando son de individuos masculinos) las muestran tan arrugadas, barbadas y calvas como el difunto en turno. Por otro lado, estas imágenes no representan seres que vuelven del Más Allá, sino que se dirigen a él. Igualmente, la extraña forma de babosas pardas con que se representa a los difuntos en otra miniatura de la misma serie (Fig. 16) no encaja en ninguna de las clasificaciones enunciadas, mientras que la imagen que Schmitt propone llamar "fantasma de un hombre condenado" (Fig. 17), a pesar de su aparente similitud con un cuerpo humano, es completamente negra y sin rasgos fisonómicos debajo de un sudario también obscuro que la alejan de sus propias categorías sin justificación aparente para la identificación que hace.

[145] Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages*, p. 206. El *revenant* de Claude Lecouteux estaría a medio camino entre el muerto viviente y el cadáver viviente, dependiendo de si se presentaba o no en descomposición.

Fig. 13. Representación del fantasma como figura humana cosida dentro de sudarios. Guillaume de Diguilleville, *Pèlerinage de vie humaine*, siglo XIV, París, B.N., MS Fr. 823, fol. 89.

Fig. 14. Representación del fantasma como cadáver de cabeza pelada con vestimentas blancas. Guillaume de Diguilleville, *Pèlerinage de vie humaine*, siglo XIV, París, B.N., MS Fr. 376, fol. 83.

Fig. 15. Representación del fantasma como cuerpo humano desnudo. Guillaume de Diguilleville, *Pèlerinage de vie humaine*, siglo XIV, París, Bibliothèque de l´Arsenal, MS 5071, fol. 80 v.

Fig. 16. Representación del fantasma como larva marrón. Guillaume de Diguilleville, *Pèlerinage de vie humaine*, siglo XI, Oxford, Bodleian Library, MS Douce 300, fol. 115.

Fig. 17. Figura antropomorfa y embozada que Jean-Claude Schmitt propone llamar "fantasma de un hombre condenado". Miniatura del *Livre d´heures à l´usage de Rouen* (siglo XV), París, Biblioteca Nacional, MS Lat. 1178, fol. 107 v.

Es muy posible que la variabilidad en el aspecto físico de los difuntos en las imágenes se deba no solo al casuismo de los relatos, en donde cada autor, en función de las circunstancias de las apariciones, habría empleado para describirlos las tradiciones orales y la literatura que mejor se adaptaban a las necesidades de lo que deseaba expresar, sino que una gran parte de la responsabilidad final recaiga también en el miniaturista o el grabador que volcaron iconográficamente esas descripciones o que debido a la ausencia de tales detalles tuvieron que inventar una forma de representarlos partiendo de las tradiciones iconográficas más conocidas al respecto, pero también innovando cuando lo consideraban necesario.

Socialmente hablando, más importante que de dónde venían los aparecidos era el sitio donde se encontraban con los vivos. Desde la Edad Media los relatos ubican los hechos en varios lugares típicos que variaban dependiendo de si la aparición era individual o colectiva, onírica o percibida durante la vigilia,[146] de un conocido o de un desconocido.

[146] Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages*, p. 181.

Es sobre todo delante de los miembros más cercanos de la familia que aparecen los espíritus. Así, aquellos a los que se les diera un permiso momentáneo de abandonar el purgatorio con el objetivo de arreglar asuntos temporales o espirituales que no hubieran puesto en orden antes de morir (tales como no haber recibido los últimos sacramentos, no haber hecho su testamento, no haber pagado sus deudas ni reparado sus malas acciones, etcétera) se aparecían principalmente a sus familiares o amigos más cercanos para que se compadecieran de ellos y por el amor que les tuvieron en vida tomaran medidas eficaces para solucionar sus pendientes, o bien porque aquellos se habían olvidado de cumplir encargos de misas, limosnas y plegarias que atañían directamente a su descanso eterno y era necesario venir a recordárselos.[147]

A diferencia del Demonio, que frecuentemente aparece en los campos abiertos como señor de la naturaleza salvaje, el ánima que vuelve sobre la tierra, rara vez hace apariciones en las campiñas.

En contraste con las tradiciones romanas, en donde —por la *Ley de las doce tablas* y el temor que los romanos sentían hacia los espíritus de los muertos— los cementerios se emplazaban fuera de las ciudades como lugares sagrados y, por ello, excluidos del trato de los hombres, desde temprano el cristianismo construyó dentro de las poblaciones templos y atrios donde se comenzó a inhumar los cadáveres con la intención de que estuvieran lo más cerca posible de las reliquias de mártires y santos.[148] De esta forma, dada la tradición comunitaria del cristianismo, para el cual los difuntos solo están dormidos y en espera del día de la resurrección, pronto la ciudad de los muertos ocupó el centro de la de los vivos.

El muerto pasó así en Occidente a convertirse en un habitante permanente de las ciudades dejando de ser la eventual visita sobrenatural de las fiestas romanas de mayo o Lemuria, cuando las sombras errantes de los

---

[147] Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, p. 98; cfr. Danièlle Alexandre-Bidon, *La Mort au Moyen Age XIIIe-XVI siécle*, p. 276.

[148] *Manual Eclesiástico* de 1872 citado en Antxón Aguirre Sorondo, "El fuego en el rito funerario vasco", p. 345.

muertos invadían el mundo de los vivos. De manera similar, lo cual marca una relación de padre a hijo con las creencias grecorromanas a raíz de la helenización de Medio Oriente y luego por la influencia política y cultural de Roma en esos territorios, dentro del cristianismo medieval, los espectros que regresaban del Más Allá rondaban los sitios donde habían desarrollado su vida afectiva, donde cometieron sus pecados y donde ahora sería necesario expiarlos,[149] lo cual los volvía netamente urbanos y hogareños convirtiendo en letra muerta todos los intentos de la Iglesia por situar los destinos escatológicos en lugares espirituales específicos y alejados de los vivos, y significaba un retorno parcial a las creencias condenadas del paganismo.

Si bien no exclusivos, dentro de las viviendas seculares los sitios por excelencia de las apariciones eran las recámaras, y debían serlo, puesto que se producían principalmente de noche; mientras que, debido a sus regímenes particulares de actividad, en los monasterios y conventos, los lugares más comunes de las apariciones eran los espacios compartidos, especialmente el refectorio, las capillas, los corredores, las escaleras y los patios o jardines, todos lugares donde se hacía vida en común, sin que eso impidiera que se manifestaran eventualmente dentro de las celdas mismas. No faltaban, por supuesto, aparecidos en las calles, en las plazas y otros lugares públicos, pero en última instancia, lo que determinaba el sitio de sus manifestaciones eran sus diversas necesidades de purgación, y es esto lo que los obligaba eventualmente a vincularse a un espacio cercano o a desplazarse grandes distancias que les permitieran encontrar, cuando existían, a las personas que pudieran ayudarles a satisfacer esas necesidades. Por consiguiente, si los fantasmas "no son grandes viajeros", como afirma Claude Lecouteux,[150] eso es porque en las sociedades sedentarias, salvo excepciones, las personas que podían ayudar a los di-

[149] Pedro el Venerable, *De Miraculis*, lib. I, cap. XXVIII, en Andrew Joynes, *Medieval Ghost Stories,* p. 41. Cfr. con Martín Carrillo, *Explicación de la bula de los difuntos…* , 1a. pte., cap. II, 1, p. 48; cfr. Alonso de Vascones, *Destierro de ignorancias y aviso de penitentes*, 2a. pte., cap. VII, f. 24.

[150] Claude Lecouteux, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media,* p. 146.

funtos se encontraban en el entorno inmediato del sitio donde aquellos vivieron, pecaron, murieron y fueron sepultados. Pero cuando esto no era así, el viaje era recurrente.

Como se podrá desprender de todo lo anterior, lo que convertía cada uno de estos espacios urbanos en un *locus tenebrosus* que producía desasosiego y temor, no era su lejanía, ni su desconocimiento, ni siquiera la intrínseca peligrosidad que pudieran tener, sino literalmente la obscuridad que los invadía cada noche y los transformaba así en escenarios para encuentros con seres del Más Allá. Al igual que los demonios, y probablemente motivado por la confusión que había entre los judíos al respecto de la naturaleza espiritual de los fantasmas, el tiempo propio de sus apariciones es la noche.

Durante décadas, las investigaciones de historia de las religiones del siglo XX insistieron en la existencia de arquetipos universales y estructuras de pensamiento compartidas entre las diferentes culturas, los cuales explicaban las analogías, similitudes y paralelismos de aquellas concepciones religiosas para las que no podía encontrarse una vinculación clara que justificara una teoría difusionista. A despecho de lo anterior, y más allá de la idea de la unidad original de la especie humana con lo que eso implicaba para el fundamento común y no exclusivista,[151] si bien variado, de las religiones,[152] nosotros proponemos un enfoque en donde, más que la naturaleza humana, son las condiciones de la vida material de los pueblos las que determinan muchas de las principales semejanzas de sus creencias y que su acaecer es completamente histórico, aunque no necesariamente progresivo.

A pesar del denuedo con que este tipo de interpretaciones es combatido desde posturas más espiritualistas o románticas,[153] el fundamento práctico de una gran parte del pensamiento religioso nada tiene de des-

---

[151] Max Müller, *Physical Religion*, p. 341.

[152] "Why should religion […] be supposed to have had one beginning only?" (Max Müller, *Anthropological Religion*, p. 127.

[153] Como hace E. Jensen en su *Mito y culto entre pueblos primitivos*, pp. 22-23.

honroso ni de mezquino, sino que, por el contrario, nos habla de la previsión y sentido común del individuo (independientemente de lo que se considere razonable dentro de cada cultura) ante las necesidades y anhelos propios de su condición humana ya sea para la producción de satisfactores meramente materiales o para la creación de obras que satisfagan sus ansias de belleza y espiritualidad.

Lejos de inventar estructuras de pensamiento a partir de principios preexistentes o arquetípicos pretendidamente universales en la forma arbitraria en que se hizo durante décadas en los estudios sobre símbolos,[154] nosotros planteamos que existen motivos físicos y muy reales para que la noche se vincule a la muerte y a la vida de ultratumba según hemos sugerido en un trabajo previo (*El Diablo en la Nueva España*) retomándolo de *Los Dragones del Edén* (1977), del astrónomo, astrofísico y cosmólogo Carl Sagan.

Para Sagan, en los albores de la vida inteligente de los seres humanos, y tal vez desde antes de que estos pudieran ser llamados así, el miedo a la noche era el miedo de la presa ante los depredadores nocturnos que no podían ser detectados en las sombras debido a la incapacidad de los ojos de nuestros antepasados para ver en la obscuridad, lo cual solo sería paliado con el correr de los milenios a partir de la domesticación del fuego, que ilumina y protege con su presencia.[155] Luego, estos terrores nocturnos, que amenazaban físicamente la existencia, fueron traspuestos y aplicados a otros temores menos físicos tal vez pero no menos vinculados con la muerte y con el daño. Simbólicamente hablando, el negro de la noche se vuelve incluso sinónimo de suciedad, falta o infracción, dolor y muerte en el imaginario de los colores dentro de muchas cultu-

[154] Valgan como muestra la *Introducción a los símbolos* de Gerard de Champeux, las *Estructuras antropológicas del imaginario* de Gilbert Durand, el *Diccionario de símbolos* de Juan Eduardo Cirlot, las obras de René Guénon, de Karl Gustav Jung, de Mircea Eliade, de Jean Hani, etcétera, pletóricos de "leyes cósmicas", "arquetipos", "armonías universales", "unidad esencial de las cosas", "inconscientes colectivos", "apariciones de lo latente a través de lo arcano" y demás vocabulario iniciático en diversas proporciones y con grados diferentes de erudición.

[155] Carl Sagan, *Los dragones del Edén*, pp. 142-143.

ras,[156] entre ellas el cristianismo según lo encontramos en la Biblia y en los trabajos de diversos teólogos medievales, así como dentro del mundo nahua, como puede verse por su asociación con el norte, en donde se ubicaba el *Mictlampa* o lugar de los muertos, y en las relaciones de la muerte con Tezcatlipoca, señor del cielo nocturno y los brujos.[157] Que este miedo a la obscuridad de la noche acompañe luego al temor que se siente por los muertos tiene probablemente que ver concretamente con que entre muchos pueblos que practicaron la inhumación de sus cadáveres muchas veces se comenzó creyendo en una existencia *post mortem* privada de luz bajo tierra para los seres queridos y esto les llevó luego a temer el retorno sobre tierra de sus esencias espirituales cuando la relación con aquellos familiares no era tan buena.

A partir de esto, la noche se vuelve en Occidente el reino de los valores disfóricos (de δυσ, "difícil", y φέρω, "llevar"), no solo del peligro, sino también de lo insólito, lo enigmático y lo insondable, asociado siempre a la emoción y al sobresalto, un universo mental lleno de movimientos y sonidos de origen desconocido pero que se atribuyen a presencias con otros modos de existencia manifestadas en situaciones liminales, al borde de realidades ajenas a la habitual.

> El cronotopo nocturno viene caracterizado por el modo saturniano y onírico, de sombras y crepuscular [...] Se trata de un tiempo perenne, siempre idéntico e infinitamente repetido, tiempo *otro* que viene singularizado por la misteriosa irrupción de raras fuerzas extrañas, de potencias de otro mundo, del indescriptible más allá.[158]

Con respecto a lapsos más extensos, si bien es verdad que los relatos germánicos acerca de fantasmas se sitúan mayoritariamente en invierno (en especial en los meses más fríos de diciembre y enero, para disminuir ha-

---

[156] Michel Pastoreau y Dominique Simonnet, *Breve historia de los colores*, pp. 107-109; cfr. Frédéric Portal, *El simbolismo de los colores*, pp. 83-89.

[157] Samuel Martí, "Simbolismo de los colores, deidades números y rumbos".

[158] Carmelo Lisón Tolosana, *La santa compaña*, p. 57.

cia marzo), por la asociación que este tenía en esa región con la vejez y la muerte,[159] dentro del cristianismo español y luego novohispano existen algunos patrones igualmente sólidos —aunque tal vez menos espectaculares— como la idea de los viernes como día por excelencia de las apariciones.

Como argumenta Guiance, quizás la elección del viernes como jornada de descanso para las almas de los muertos tenga que ver con una reminiscencia del día de descanso judío[160] (el día en que Yahavé descansó después de crear el mundo), el cual comenzaba al anochecer del viernes y terminaba al anochecer del sábado porque para los judíos un día no está compuesto de una mañana y la noche que le sigue, sino de una noche y el día o periodo de luz que le sigue.[161] No obstante, aunque ya en una época en donde se manejaba el conteo romano de los días, que van desde la medianoche de uno hasta la media noche del siguiente, la manera en que el cristianismo medieval modificó dicha idea para alejarse de su pasado judío hizo que surgieran otras tradiciones al respecto. Así, por ejemplo, en el *Apocalipsis de Pablo,* ya entre el siglo IV y el VI, el descanso concedido por Dios a las almas del Más Allá a instancias del Arcángel Gabriel y San Pablo incluía desde la tarde del sábado hasta el atardecer del domingo ("...a night and the day [parte luminosa] of the holy Lord's day"),[162] con lo cual, según Jacques Le Goff, el autor de esta obra hacía el elogio del domingo.[163] Otros autores trataron de salvar la diferencia optando por un término medio, como ocurre en *El Apocalipsis etiópico de la Virgen*, una versión casi literal pero más tardía del *Apocalipsis de Pa-*

---

[159] Rainer W. Klein, *Espíritus, fantasmas y otras apariciones*, p. 22. La precisión de los meses más temibles ha sido tomada de Claude Lecouteux, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, pp. 144-145.

[160] Ariel Guiance, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, p. 392.

[161] Siguiendo el orden de enunciación en el libro de Génesis, primero hubo obscuridad y luego se hizo la luz (Gn 1.1-5).

[162] *Revelation of Paul*, p. 580. Y no de la media noche del sábado al amanecer del lunes como quiere Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, p. 47.

[163] Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio,* p. 47.

blo, donde el descanso abarcaba desde la noche del viernes hasta la mañana del domingo.[164] No obstante, algo que debe considerarse es que, a pesar de las apariencias, estos textos no hablaban del purgatorio, pues en tales épocas todavía no existía, sino del infierno, que es el sitio donde se creía que moraban las almas de aquellos que pecaron y no se habían arrepentido de ello. Esto puede confirmarse leyendo en *El viaje de San Brandan* (c. 900), cómo en cierta isla el santo encontró a Judas Iscariote (explícitamente un condenado y no un alma purgante) como un hombre desnudo y con la piel lacerada, al que las olas azotaban sin cesar desde todas direcciones, el cual hizo la apología del momento entre la noche del sábado y la noche del domingo, pero también de otras fechas del año (Navidad, las fiestas de María, Pascua y Pentecostés), exactamente en el mismo sentido que el *Apocalipsis de Pablo*. [165]

De manera similar, en el *Apocalipsis griego de la Virgen*, el descanso de los difuntos ocurre el día de Pentecostés[166] y en el *Liber miraculis* de Lucas de Tuy, un texto del siglo XII, las penas —ahora sí ya purgatoriales— son atenuadas los domingos, los principales días de fiesta del año y cada vez que se ofrecía una misa por la suerte de esos pecadores. En esos días, según Lucas de Tuy, las almas estaban autorizadas para volver a sus tumbas y si en ellas encontraban incienso, sal o agua bendita recibían "tanto refrigerio" o alivio que casi les parecía que estaban en el paraíso,[167] lo cual nos habla del abandono paulatino del antiguo concepto de *refri-*

---

[164] Montague Rhodes James, Introducción a "Apocalypse of Paul" en *The Apocryphal New Testament.* Consultado el 14 de mayo de 2014 en http://wesley.nnu.edu/sermons-essays-books/noncanonical-literature/noncanonical-literature-apocryphal-nt-apocalypse/apocalypse-of-paul-summary/.

[165] Benedeit, *El viaje de San Brandán*, cap. XXVI, p. 46.

[166] Montague Rhodes James, Introducción a "Apocalypse of Paul" en *The Apocryphal New Testament.* Consultado el 14 de mayo de 2014 en http://wesley.nnu.edu/sermons-essays-books/noncanonical-literature/noncanonical-literature-apocryphal-nt-apocalypse/apocalypse-of-paul-summary/.

[167] Lucas de Tuy citado por Ariel Guiance, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, pp. 223 y 396.

gerium entendido como lugar, a cambio de uno nuevo con el sentido de alivio momentáneo dentro de un estado de penas. Estado de penas que, a la larga, terminará llamándose purgatorio.

En fin, la confusión y abusos resultantes de todas estas interpretaciones hicieron que en muchos textos cristianos de la Edad Media el momento de descanso de los seres de ultratumba variara de manera arbitraria y problemática. Sin embargo, y probablemente debido a la menor propagación de dichas interpretaciones dentro de la cristiandad, tales modificaciones no borraron de la mente de las personas las historias más antiguas con el Sabbat como día de descanso.

Por lo demás, el tiempo del Más Allá era tan ambiguo como el de la Biblia y bien copiaba el tiempo terrestre o, por el contrario, guardaba con él una relación proporcional donde a cada lapso sobre la tierra correspondía un tiempo de ultratumba extraordinariamente mayor o menor según el caso.[168] De ahí las constantes quejas de los aparecidos por el tiempo que se tardaban sus deudos o amigos en cumplir con los sacrificios necesarios para que sus almas salieran de un purgatorio que les parecía larguísimo a pesar de haber pasado escasos días o incluso horas en él.

A diferencia del mundo grecorromano, donde las apariciones de los muertos se debían principalmente a la falta de un entierro honroso y solo en segundo lugar a los afanes del difunto por proteger a sus deudos o debido al terror que tenía a ser castigado en el Más Allá por su comportamiento fuera de las normas morales de la época, dentro del cristianismo tenían por objetivo obtener sufragios para el perdón de las faltas de tipo moral que el difunto hubiera cometido en vida.

Mientras el infierno estaba poblado por personas que no habían recibido la absolución de sus pecados mortales, los habitantes del purgatorio eran las almas de las personas muertas solo en pecado venial, es decir, aquella negligencia, tropiezo o vacilación en el seguimiento de Cristo que se hace por falta de conocimiento pleno o sin completo consenti-

[168] Ariel Guiance, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, p. 229.

miento del pecador,[169] lo cual no privaba al alma de la gracia de Dios y no requería necesariamente del sacramento de la confesión para ser perdonado,[170] sino que podía ser reparado con la gracia de Dios por medio de un acto de contrición perfecta. Pero si la muerte sorprendía al pecador sin darle oportunidad de experimentar este arrepentimiento, o antes de cumplir la penitencia que se le hubiera impuesto en su última confesión, entonces su alma estaba condenada a terminar de pagar el delito en el Más Allá.

Pese a la relativa claridad con que actualmente se conciben estas dos distinciones, las historias que circulaban al respecto durante la Edad Media y luego en el Renacimiento eran muy flexibles en cuanto a lo que podía perdonarse y lo que no, de tal manera que no era difícil encontrar *exempla* que ponían suicidas y asesinos en el purgatorio, y pecadores que se encontraban ahí por faltas nimias.

A pesar de lo arriba dicho, las apariciones no eran siempre resultado exclusivo de la búsqueda de sufragios, sino que, como en Grecia y Roma, en muchas ocasiones cumplían otras finalidades, como la de prestar ayuda a los vivos, agradecer los favores recibidos por estos, pedir favores para terceros, manifestar una opinión en asuntos que los involucraba, testificar en asuntos diversos, etcétera.

---

[169] *Catecismo de la Iglesia católica*, § 1862, p. 511.
[170] *Catecismo de la Iglesia católica*, § 1458, p. 408.

Segunda parte

Los indios del Nuevo Mundo y el Más Allá

De acuerdo con Ioan P. Culianu, la renacentista era una cultura de lo fantástico en donde se reconocía un enorme peso a las concepciones espirituales del cristianismo acerca del mundo y se había desarrollado enormemente la facultad de operar activamente sobre y con ellas por medio de la educación del imaginario, como ocurre, por ejemplo, con los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola, impresos en 1596.[1] Sin embargo, antes de centrarnos en el imaginario escatológico cristiano impuesto a los indios de la Nueva España en el siglo XVI, es necesario decir algunas palabras acerca de las creencias prehispánicas con respecto a los muertos para establecer sus características y distinguirlas cuando haga falta de las propias del cristianismo evitando así cierto tipo de interpretación que constantemente cree ver en México sincretismos en las creencias católicas de nuestros días. Otro motivo para este repaso es reconocer algunos elementos indígenas de este imaginario que, aunque lejos del sincretismo, pueden verse en algunos relatos novohispanos recuperados por los frailes evangelizadores y que han llegado hasta nuestros días bajo las formas de la Llorona, la Xtabay, los aluxes y otros seres preternaturales que en ocasiones tienen más puntos en común con los *revenants* y duendes del paganismo europeo que con los fantasmas del cristianismo construidos a partir de la influencia grecorromana. Estas similitudes serán principalmente el carácter corporal y dañino del difunto ya sea como parte de una venganza genérica o como un anuncio de muerte, así como la ausencia de mensajes moralizadores o religiosos relacionados con la vida de ultratumba.

[1] Ioan P. Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento*, p. 253.

Capítulo 1
Imaginario espectral mesoamericano

Pese a la rica información que actualmente tenemos acerca del mundo prehispánico y la manera en la que este fue entendido durante la conquista y colonización del Nuevo Mundo, existen temas todavía con un alto grado de incertidumbre que requieren un mayor análisis para su comprensión. Uno de ellos es el de las creencias religiosas de los indios, pues estas atentaban en contra de la cosmovisión de los cristianos y debían ser erradicadas si estos aspiraban en algún momento a sustituirlas con los contenidos de lo que ellos consideraban la "verdadera fe", lo cual ocasionó grandes pérdidas y distorsiones en las noticias al respecto.

Hablar del imaginario religioso prehispánico presenta siempre dificultades para cualquier investigador en vista de todas las posibles formas de abordaje y las posturas teóricas, metodológicas e ideológicas que pueden utilizarse para ello.

En tanto fenómeno histórico, todo imaginario presenta resistencias al cambio y se modifica muy lentamente en la larga duración dentro de las culturas donde surge o que lo adoptan, pero también puede transformarse formalmente de manera drástica e incluso veloz durante las grandes adaptaciones que supone el contacto con otros pueblos o políticas opuestas a su continuación. Esto puede darse al menos a través de dos tipos de vehículos de innovación y adaptación de los relatos que deben ser considerados para evaluar nuestro conocimiento acerca de ellos: los vehículos autóctonos (del griego *autos*, "propio" y *chthon*, "tierra"), relatos propios u originarios del lugar donde se encuentran, en donde la recepción de la tradición ajena produce desajustes en la propia; y los alóctonos (del griego *allos*, "otro" y *chthon*, "tierra"), relatos originarios de sitios distintos de su ubicación actual, en donde el indígena modifica

las tradiciones ajenas "adaptándolas a sus formas de percepción, intelección y actitudes".[2] Es verdad que estos vehículos no siempre se presentan de forma pura, sino que en la mayor parte de los textos podemos encontrar atisbos de ambos dependiendo de los filtros por los que hayan atravesado las narraciones consignadas.

Aunque la conservación de los contenidos de un imaginario religioso que se encuentra en esta situación depende en buena medida de que los cambios realizados en él acontezcan en las partes más flexibles y de fácil adaptación mientras permanece intacto el núcleo duro de su significado, dicha conservación no garantiza a la larga su perfecta comprensión desde la mirada de una cultura distinta y, probablemente, por completo ajena a los principios lógicos y retóricos originales.[3] Por lo mismo, a la vez que formula una fundamentación epistemológica que justifique un acercamiento a su objeto, el historiador tiene necesidad de elaborar estrategias para procurar su aprehensión.

Como podrá colegirse de lo anterior, los registros virreinales acerca de las creencias religiosas prehispánicas presentan tantos huecos y tan marcadas variaciones con respecto a los mismos temas, que cualquier acercamiento a sus contenidos debe enunciarse de tal manera que se comprenda su carácter siempre parcial y forzosamente hipotético. Los diversos factores que provocan estas variaciones impiden una certeza absoluta con respecto a los contenidos del imaginario religioso y pueden ir desde la competencia del compilador y el origen de la información, hasta la manera en la que esta ha sido adaptada a la situación del momento en que es recogida.

Esto ya ha sido advertido por el sociólogo Guy Rozat en el sugestivo libro *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México* (2002), en donde nos expone la forma en la que muy frecuen-

---

[2] Alfredo López Austin, "Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial", p. 207.

[3] Alfredo López Austin, "Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial", p. 205.

temente los relatos coloniales acerca del mundo prehispánico son apenas poco más que una construcción de los grupos conquistadores para explicarlo desde su perspectiva de cristianos como parte de un imperio del Demonio. Para cumplir con este objetivo, como señala Rozat, estos relatos pretendidamente prehispánicos eran reelaborados por los cristianos siguiendo los esquemas retóricos de la antigüedad e introduciendo en ellos elementos ya presentes también en las historias del mundo grecorromano y judío como se les entendía en la Edad Media desde el cristianismo.[4] Eso es precisamente lo que parece ocurrir en la Nueva España con lo que en Occidente conocemos como historias de fantasmas y aparecidos, que son el objeto de esta investigación.

Por lo tanto, para mostrar la posible creencia en las apariciones de ultratumba dentro del mundo prehispánico, en primer lugar explicaremos la creencia en los sitios del Más Allá, enseguida abordaremos las entidades anímicas que constituían a los seres humanos dentro de la cosmovisión nahua, así como las circunstancias de su existencia *post mortem*, y, posteriormente, llevaremos a cabo un ejercicio comparativo en donde destacaremos los puntos de contacto entre el contenido de estos textos y las tradiciones europeas de fantasmas para argumentar un posible caso de deformación de las creencias prehispánicas acerca del retorno de los difuntos entre los vivos provocadas con los mecanismos arriba considerados.

Como acabamos de mencionar, debido a la mayor cantidad de información existente acerca de ellos, en este trabajo nos ocuparemos básicamente del pueblo azteca, pero lo complementaremos con datos tomados de otras culturas que formaban parte de Mesoamérica y que tienen fuertes puntos de contacto en su imaginario. No es desconocido el hecho de que, desde el preclásico, con la formación de Teotihuacán parece haber existido ya un sustrato religioso básico que se extendió y adaptó al menos parcialmente (con nombres distintos y atributos locales particulares) en

[4] Guy Rozat, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*, pp. 184-204 y ss.

todos los lugares en donde hubo fuerte presencia, primero teotihuacana y luego mexica.[5]

Antes de eso, sin embargo, veamos las características de las apariciones de difuntos en la isla de La Española, primer atisbo que tuvieron los españoles acerca de las creencias americanas acerca del Más Allá, las cuales compartían con las europeas y las mesoamericanas algunos puntos que señalaremos oportunamente.

1.1. Tonalli, teyolia e ihiyotl

Con todo lo arriba dicho, nuestra pregunta inicial es si realmente en el mundo prehispánico se creía que los difuntos podían regresar del Más Allá para aparecerse a los vivos, pero para comenzar a esclarecerlo es necesario recordar un poco la manera en la que los pueblos mesoamericanos y del Caribe explicaban la vida de ultratumba. Es cierto que los textos que han llegado a nosotros dan informaciones variadas y a veces incluso contradictorias con respecto a la creencia de que los muertos volvían de la tumba para andar entre los vivos dependiendo del sitio y la época de su elaboración, pero ciertamente no tuvo que esperar a la llegada de los españoles para manifestarse.

Una de las primeras noticias que tenemos sobre estas apariciones en el Nuevo Mundo, si bien dentro de una cultura muy distinta a las mesoamericanas que nos ocuparán enseguida, son los informes del fraile jerónimo Ramón Pané, acompañante de Cristóbal Colón durante su segundo viaje a las Indias. En su *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, redactada por orden del almirante y terminada alrededor de 1498, Pané explica que los taínos, los habitantes de La Española,[6] creían en la existencia de

[5] Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, pp. 31-40.

[6] El pueblo taíno provenía de los arahuacos surgidos en el Valle del Río Orinoco y se asentó en las Antillas Mayores aproximadamente a partir del siglo VIII (Tatiana Mejía Jervis, "Arahuacos: Histórica [sic], Cultura y Costumbres". Consultado el 5 de abril de 2018 en https://www.lifeder.com/arahuacos).

una "casa y habitación de los muertos" (o más bien de los ausentes) a la cual llamaban Coaybay, situada en uno de los extremos de la isla,[7] en donde las ánimas (*opía*) de los difuntos (*operitos*) descansaban mientras el sol brillaba en el cielo, pero de donde salían al caer la noche para recorrer las selvas buscando guayabas qué comer.[8] Según sus informantes, el aspecto de los opía no era distinto a la de los seres humanos con excepción de que no tenían ombligo (como no nacidos de madre a la otra vida), aprovechando lo cual algunas difuntas procuraban tener relaciones sexuales con los hombres y de pronto simplemente desaparecían entre sus brazos.[9] Así pues, su contacto con los vivos no era extraño, pues según los informantes de Pané, los muertos se aparecían por los caminos a las personas cuando las encontraban solas[10] y se les manifestaban con los rasgos que tenían en vida como padres, madres, hermanos y demás parentela fallecida, aunque también como almas de personas desconocidas ("otras formas").[11] "Y esto lo creen todos en general, tanto chicos como grandes [...] Y los sobredichos muertos no se les aparecen de día, sino siempre de noche; y por eso con gran miedo se atreve alguno a andar solo de noche".[12]

Así pues, al igual que en Grecia y en Roma, y probablemente por motivos similares, en La Española los espíritus de los muertos eran principalmente noctívagos, requerían alimentos para subsistir y se presentaban ante la gente con la forma que habían tenido en vida, como hombres o mujeres e incluso podían (y deseaban) tener relaciones sexuales con ellos, si bien presentaban también características que los distinguían claramente de sus existencias anteriores, como la falta de ombligo (probablemente porque, como espectros, no habían nacido de cuerpo físico alguno que lo hubiera requerido) y la capacidad para desaparecer. No

---

[7] Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, cap. XII, pp. 21-22; cfr. Juan José Arrom, *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*, p. 53.

[8] Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, cap. XIII, pp. 22-23.

[9] Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, cap. XIII, p. 23.

[10] Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios,* introducción, pp. 4-5.

[11] Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios,* cap. XIII, pp. 23-24.

[12] Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, pp. 22-24.

obstante, dichas semejanzas, proporcionalmente los difuntos de las islas tenían más en común con los *revenants* de las tradiciones medievales del norte de Europa (físicos, violentos y hasta lujuriosos)[13] que con los espíritus principalmente evanescentes y lacrimosos de Grecia y Roma.

Como en la Antigüedad, los espíritus de los difuntos en La Española resultaban aterradores para la gente debido al carácter contaminante que se les atribuía por su asociación con la muerte, así como por la no descartable violencia que se podía esperar de ellos en esos encuentros.

Estas ideas relativamente sencillas contrastaban profunda, aunque parcialmente con respecto a la complejidad y sofisticación del Más Allá en el mundo mesoamericano pues si en La Española todos los difuntos llegaban de manera indiscriminada al Coaybay, situado muy paradisiacamente en un valle fresco y umbroso en un extremo de la isla,[14] dentro de la concepción mexica del mundo (por ejemplo) existían no uno sino tres lugares, cada uno más fantástico e incierto que el anterior, a donde iban las personas adultas dependiendo del tipo de muerte que hubieran tenido: el Mictlán ("lugar de los muertos"), para los fallecidos de muerte natural; el Tonatiuh ilhuícatl ("el cielo del sol"), reservado para quienes tenían una muerte gloriosa en la guerra o a través del sacrificio, y el Tlalocan ("lugar de Tláloc"), para quienes perecían por circunstancias relacionadas con el agua.[15]

El destino de los espíritus en estos "sitios" no era tampoco exactamente el mismo, pues, aunque no queda claro si en el Tlalocan los difuntos vivían por siempre en medio del regocijo y la abundancia, en los

---

[13] Como ejemplos de ello podríamos citar al fantasma incestuoso mencionado por Cesario de Heisterbach en los *Dialogus Miraculorum* o los fantasmas de Buckinghamshire y de Berwick, referidos por William de Newburg en la *Historia Rerum Anglicarum* (Andrew Joynes, *Medieval Ghost Stories*, pp. 50, 135 y 136-137 respectivamente).

[14] Juan José Arrom, *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*, p. 60.

[15] Las etimologías están tomadas de Cecilio A. Robello, *Diccionario de mitología nahua*. Otros autores mencionan también el *Chichihuacuahco* ("en donde está el árbol nodriza"), a donde iban los espíritus de los niños de pecho para alimentarse de un árbol que manaba leche (Cecilio A. Robello, *Diccionario de mitología nahua*, pp. 158-159).

otros dos lugares existían límites. De esta manera, en el Mictlán, después de cuatro años de servicios prestados a los dioses del sitio, los espíritus de los muertos terminaban emprendiendo un viaje hacia el Chiconaumictlán o "noveno recinto de los muertos" en donde "se acababan y fenecían".[16] Por el contrario, según los mexica, en el Tonatiuh ilhuícatl, después de estos mismos cuatro años, los espíritus se transformaban en colibríes de plumajes preciosos que chupaban las flores tanto en el cielo como en el mundo de los vivos.

Por supuesto, es posible que las ideas del mundo mexica que han llegado hasta nosotros a partir de la conquista procedan de tradiciones distintas del mundo nahua, por lo que podrían haber existido variantes regionales y formas locales o populares de entender los destinos de las entidades anímicas, lo cual implica la imposibilidad de hacer un esquema único en el que pudiéramos insertar dicha información.

No obstante, la idea de que la vida individual tal y como había sido sobre la tierra llegaba a su fin con la muerte, y que tras ella, si acaso había otra en el Más Allá, esta existencia no era ya de las mismas características, queda de manifiesto en múltiples cantos prehispánicos recogidos por Ángel María Garibay en su *Historia de la literatura náhuatl* (1953-1954).[17] La incertidumbre del ser en el Más Allá del mundo nahua (y probablemente del resto del altiplano central, permea los cantos recogidos por Garibay, matizados de cristianismo, sin que las palabras sustituidas alteren de manera total la idea que subyace en ellos. Para este autor las palabras con las que los poetas se referían al Más Allá, a "la región del misterio", son a veces pura interrogación o imprecisión con respecto al destino de los desencarnados. Gravemente afirma: "Concibe el náhuatl la región de la muerte como mansión de supervivientes de algún modo, que no sabe definir. No niega la supervivencia, pero no la comprende".[18]

---

[16] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. III, cap. I, § 23, p. 207.

[17] Por ejemplo, en Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, p. 190.

[18] Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, p. 196.

Contradictoriamente, y tal vez como parte de una forma más popular de concebir el Más Allá, a pesar de la desaparición y la transformación que aparecen en la religiosidad culta, los difuntos siguen presentes en las creencias de la gente como espectros que eventualmente regresaban a convivir con ellos de manera invisible en ciertas fechas del año en que se les celebraba, como era la fiesta de Teotleco.

Pero ¿quién era el que regresaba? Ciertamente los seres espirituales que viajaban al Más Allá y luego visitaban a sus deudos dentro del mundo azteca no eran lo mismo que los cristianos denominan "alma", sino que dentro de este pueblo se pensaba que cada persona estaba compuesta por la materia pesada del cuerpo y tres entidades o fuerzas anímicas fragmentables que eran el *tonalli*, el *teyolia,* y el *ihiyotl*, explicados a partir de textos históricos e información etnográfica por Alfredo López Austin en su obra *Cuerpo humano e ideología* (1980).

Entre ellos, el tonalli estaba ligado a la vitalidad, la individualidad y la personalidad y radicaba principalmente en la cabeza. Por este motivo, en el caso de los cadáveres incinerados, era guardado por sus familiares en un recipiente donde se depositaban las cenizas del difunto junto con mechones de cabellos que le habían cortado previamente, pues los indios decían que en ellos "quedaba la memoria de su ánima".[19] Según López Austin, se aceptaba también que, en ciertas circunstancias, tras la muerte física, como a veces durante el sueño, el tonalli podía vagar temporalmente sobre la tierra como "sombra" o doble.[20]

El teyolia, etimológicamente "lo que da vida a la gente",[21] estaba depositado en el corazón y era la entidad que viajaba a alguno de los lugares de los muertos tras el fallecimiento. Lo cual influyó para que fuera el

[19] Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella* (en adelante *Memoriales*), 2a. pte., cap. 2, § 527, p. 304.

[20] Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología,* p. 243.

[21] Bernardo Ortiz de Montellano, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, p. 80.

concepto que se equiparó al "ánima" dentro de la interpretación cristiana de las creencias indígenas:[22]

Por último, el ihiyotl (aliento, respiración), era la entidad anímica que radicaba en el hígado y que, cuando una persona moría, escapaba dispersándose sobre la superficie terrestre convertida en un gas luminoso (*yohualli ehécatl*, viento nocturno) que causaba enfermedades y que podía transformarse en seres de apariencia monstruosa o animal para aterrorizar a la gente.[23]

En el *Códice Laud*, uno de los pocos de origen prehispánico que se han conservado, vemos esquemáticamente las partes que componen al hombre según esta descripción (Fig. 18). En primer lugar, encontramos al centro del recuadro la carne bajo la forma de un personaje de color rojizo y cabeza semi descarnada, el cual se abre para dar paso a la derecha a una columna vertebral y su correspondiente calavera que representan el esqueleto, mientras hacia la izquierda lo que emerge es el abanico de entidades anímicas que completan sus componentes. El tonalli (en la cabeza) y el teyolia (a la altura de la rodilla) aparecen con forma de serpientes gris y roja respectivamente, en tanto que el ihiyotl (entre las dos anteriores, aparentemente a la altura del hombro) porta una máscara de Ehécatl (el dios del viento) debido a su carácter de aliento vital y su identificación con el viento nocturno (yohualli ehécatl). Aunque la colocación de las entidades anímicas parece contradecir parcialmente el esquema de López Austin, ciertamente no es ajena a creencias alternativas de lo mismo expresadas por diferentes pueblos indígenas.[24]

---

[22] Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 253.

[23] Alfredo López Austin, "Misterios de la vida y de la muerte", p. 7; cfr. Bernardo Ortiz de Montellano, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, p. 82-83. Que forme figuras fantasmales se entiende porque Yoalli Ehécatl es también otro nombre de Tezcatlipoca, de quien se va a hablar a continuación como hacedor de fantasmas o imágenes.

[24] Ver, p. ej. Roberto Martínez González, "El Ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica", p. 182.

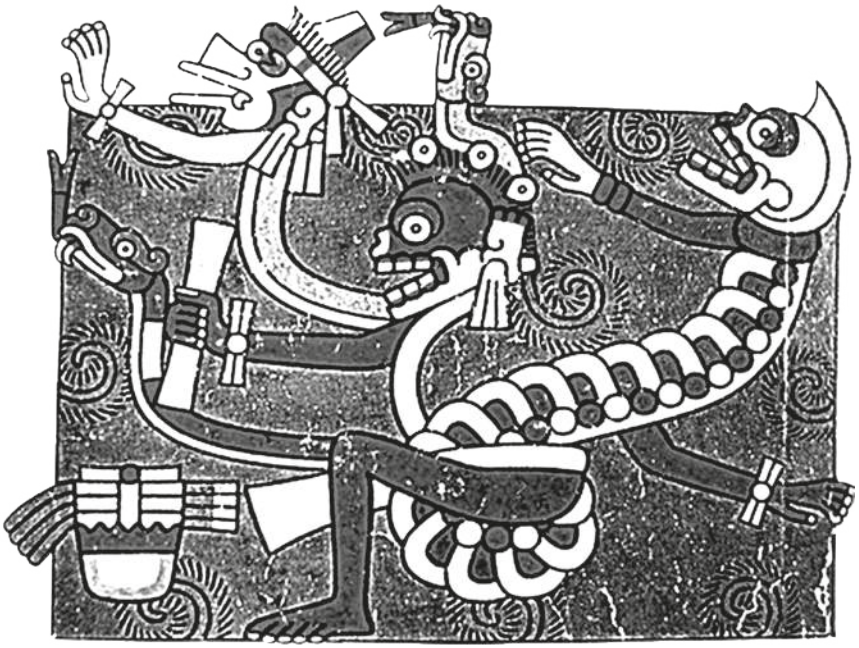


Fig. 18. *Códice Laud*, lámina 44 (detalle). Componentes del ser humano. Al centro, la carne; a la derecha, el esqueleto, y a la izquierda (de arriba-abajo) el tonalli, el ihiyotl y el teyolia.

Es posible, como afirma López Austin, que en la antigüedad se creyera que el tonalli envolvía eventualmente al "viento nocturno" para formar entidades de una naturaleza sutil que se dedicaban a vagar por los montes y a reclamar los bienes materiales que se les hubieran negado durante las exequias y que eran necesarias para el viaje del teyolia al mundo de ultratumba.[25] En una situación así, estos fantasmas —como los llama el autor— eran peligrosos, pues se encontraban molestos por la negligencia de sus deudos, y podían causar enfermedades y otros males a la gente.

[25] Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, pp. 378 y 390-391.

Sin embargo, no siempre el retorno de los teyolia tenía que ver con esta negligencia, sino que podía haber muchos otros motivos para ella, los cuales iban desde el resentimiento y la venganza hasta la nostalgia y el amor.

Uno de los tipos más conocidos de teyolia que se aparecían ante los indios era lo que en náhuatl se conocía como las *cihuapipiltin* o *cihuateteo,* y entre ellas el motivo del retorno era polivalente.

1.2 Las cihuateteo: diosas y difuntas

Aunque las fuentes nunca las tratan de esa manera, al repasar las crónicas del siglo XVI podemos darnos cuenta de que las cihuateteo eran los teyolia de las mujeres muertas en su primer parto. Debido a las circunstancias de su muerte luchando contra un enemigo, estas mujeres eran asimiladas a los guerreros muertos en batalla y, como los demás habitantes del Tonatiuh ilhuícatl, formaban parte del séquito del dios solar, que recorría el firmamento a lo largo del día. No obstante, mientras los guerreros varones acompañaban al sol durante las horas más claras de la mañana, las mujeres lo hacían desde el mediodía hasta el ocaso, motivo por el cual se vinculaban con la noche y con otro ámbito de la muerte. Eso explica en parte porqué, a diferencia de los hombres, a los que se asocia en los textos prehispánicos y virreinales con pacíficas encarnaciones bajo la forma de colibríes y otras aves preciosas,[26] estas mujeres reaparecen tras la muerte como seres misteriosos y terroríficos que bajaban de noche a la tierra en las fechas relacionadas con el oeste (la región de la noche): 1 venado, 1 mono, 1 lluvia y 1 águila (Fig. 19). [27]

---

[26] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. I, lib. 2, cap. XIII, p. 209.

[27] Eduardo Matos Moctezuma afirma que, por su asimilación a los guerreros muertos en batalla, las cihuateteo disfrutaban también de una resurrección como aves de plumaje precioso (Eduardo Matos Moctezuma, *La muerte entre los mexicas*, p. 155), pero tal idea no aparece en los textos de Sahagún y sí, por el contrario, hay diferencias notables en la manera de concebir a ambos sexos incluso en el Más Allá. Así, por ejemplo, mientras los hombres acompañan al

Fig. 19. Las cihuateteo bajaban a la tierra en ciertas noches del año para causar males entre los seres humanos. *Códice Florentino*, lib. 4, cap. 33, f 62. https://www.wdl.org/es/item/10096/view/1/621/.

Ahora bien, aunque es verdad que dentro de la interpretación que hicieron los españoles estas figuras eran consideradas diosas en el imaginario religioso de los indios (cihuateteo: etimológicamente "mujeres diosas";

sol durante la mañana, las mujeres lo hacen en la tarde; mientras los guerreros difuntos son representados con forma de personas vivas, las mujeres aparecen como cadáveres con garras; mientras se dice que los guerreros chupan néctar de las flores cuando dejan de acompañar al sol, las mujeres bajan a espantar a los vivos.

singular, *cihuateótl*), creemos que para su cabal comprensión esto debe ser entendido en un sentido similar al de los manes romanos, dioses familiares en tanto almas desencarnadas de personas difuntas, y no necesariamente con el contenido cristiano del término.

Sabemos que en el mundo mesoamericano la divinidad era susceptible de extenderse a todas las criaturas que mostraban cualidades extraordinarias[28] y, por lo mismo, los indios consideraban *teotl* (dios) a sus parientes muertos, pensando que ya desencarnados se revestían de poderes superiores a su humanidad.[29] Por este motivo, junto a los ídolos de las grandes deidades existían también figuras que representaban dioses familiares ("ídolos particulares", como los llama el franciscano Bernardino de Sahagún),[30] a los cuales se ponía en altares, se sahumaba con incienso y se les dedicaban ceremonias y ofrendas de papel y de sangre propia como protectores de los hogares en la veintena de Tóxcatl,[31] para recibirlos y agasajarlos más adelante en el año durante la veintena de Teotleco junto con los grandes dioses del Anáhuac.[32]

Como puede comprenderse por este contexto, que las cihuateteo fueran consideradas diosas dentro de esta específica manera de plantearse el universo no significa que dejaran al mismo tiempo de ser espíritus familiares. Por lo mismo, es muy posible que la manera en la que los indios concebían a tales criaturas fuera un eufemismo que enmascaraba una forma de temor a los espíritus de los muertos entendidos como seres reales de ultratumba que rondaban por los caminos con intenciones desconocidas con respecto a los vivos y con los que más valía mostrarse respetuosos.

---

[28] Alfredo López Austin, "Fray Bernardino de Sahagún frente a los mitos indígenas", p. 9.

[29] Motolinía, *Memoriales*, 1a. pte., cap. 14, § 55, p. 39.

[30] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. II, cap. XXXI, p. 136.

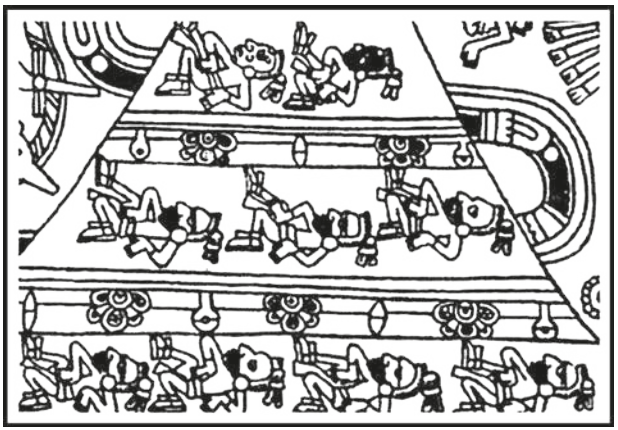
[31] *Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España*, f. 342v.

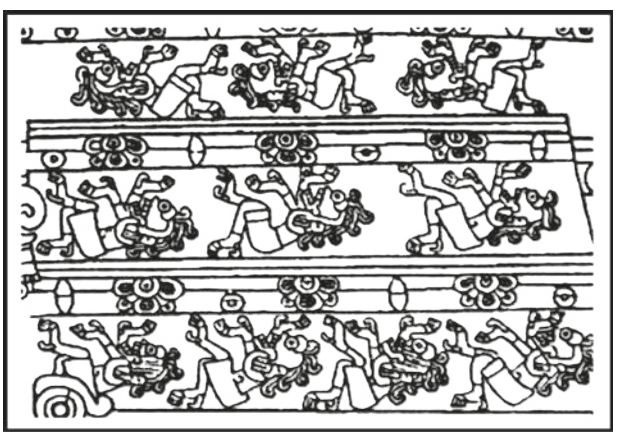
[32] Javier Ayala Calderón, "El Día de Muertos en México: un ejercicio de crítica e interpretación".

Precisamente debido a su carácter de difuntas, y pese a que Sahagún las describe simplemente como mujeres vestidas de blanco y con rostros y extremidades pintadas de ese mismo color en tanto representantes del cielo del oeste, el rumbo blanco de la cosmovisión nahua,[33] en la escultura totonaca del periodo clásico (ca. 600-900 d.C.) las representaciones de cihuateteo eran cadáveres animados que se identifican por el hecho de llevar los ojos cerrados y las quijadas caídas (Fig. 20), mientras las representaciones aztecas del posclásico las muestran con grandes garras de águila en alusión a su carácter de guerreras, paralelo al de los hombres muertos en batalla (Fig. 21), pero también con el rostro descarnado por tratarse de mujeres muertas (Fig. 22).

Fig. 20. La creencia en las cihuateteo era compartida por varios pueblos prehispánicos desde siglos antes de la conquista. Entre los totonacos del periodo clásico se les representaba como cadáveres animados, a los que se reconoce por aparecer con los ojos cerrados y la boca abierta. Cihuateótl, El Zapotal, Veracruz, ca. 600-900.

[33] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. I, cap. X, p. 35 y lib. IV, cap. XI, p. 234.





Figs. 21 y 22. Láminas 33 y 34 del *Códice Borgia*, donde se muestran en los niveles celestes representados como techos de ciertos templos a los guerreros muertos en batalla o *Macuiltonaleque* (arriba) y las mujeres muertas de parto (abajo), estas últimas como figuras de cráneo descarnado y garras de águila debidas a su carácter como acompañantes del sol en el poniente (Katarzyna Mikulska, "Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la visión nahua del universo", p. 156). Tanto las de hombres como las de mujeres son representaciones de *teotl*, espíritus o difuntos desencarnados antes que de dioses en el sentido dado a esta palabra por el cristianismo. Imágenes tomadas de Eduardo Matos Moctezuma, *La muerte entre los mexicas*, pp. 24 y 25.

De acuerdo con las tradiciones recogidas por Sahagún, una vez anochecido, estas mujeres descendían a la tierra y se aparecían en las encrucijadas de los caminos al menos con dos intenciones opuestas. Por un lado, se informa que se dedicaban a aterrar a los caminantes que tenían la mala fortuna de encontrarlas, especialmente a los niños —los causantes de su muerte—, a los que provocaban perlesía (debilidad muscular acompañada de temblores) y otras enfermedades,[34] mientras que por otro lado lo hacían anhelando los placeres y costumbres de su perdida vida cotidiana. En este sentido, afirma Sahagún, regresaban para volver a utilizar los husos para hilar, las lanzaderas para tejer y las petaquillas donde guardaban los demás implementos de su labor. Incluso existen anécdotas en donde estas mujeres aparecen ante sus maridos para pedirles enaguas y huipiles y todo tipo de alhajas de mujer, como habían hecho en vida. [35]

Es posible, por tanto, que estas anécdotas fueran vestigios de verdaderas historias de fantasmas del mundo prehispánico en donde las difuntas volvían en busca de la cercanía de su cónyuge (como las habitantes de Coaybay, en La Española, dentro de una cultura diferente), a vengarse de enemigos específicos o para hostilizar a la gente en general. Sin embargo, al igual que lo hicieron muchos monjes durante la Edad Media, las creencias cristianas de Sahagún le llevaban a desconfiar de las explicaciones afectivas que imaginaban a los muertos tratando de recuperar el contacto con los vivos y prefería identificarlas como engaños del Demonio en su afán por dañar al hombre.

De acuerdo con lo anterior, y si tomamos en cuenta que la multitud de dioses mesoamericanos era vista por los españoles como otros tantos demonios, entonces podemos entender que cualquier aparición de difuntos divinizados que los indios reportaran o cada historia acerca de ese tema narrada por los frailes evangelizadores con fines ejemplares sería siempre susceptible de ser entendida como una ilusión diabólica. Entre

---

[34] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. I, cap. X, p. 34.

[35] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. VI, cap. XXIX, p. 381.

ellas, por ejemplo, podemos mencionar las "estantiguas" o "fantasmas" reportadas por Sahagún, las cuales tenían como función el vaticinio de sucesos futuros, pero cuya misma terminología nos deja ya ver la idea que el fraile tenía de ellas antes de comenzar siquiera a describirlas, pues *estantigua* es un término derivado del latín *Hostis antiquus* o "enemigo antiguo", con el cual los hombres del medievo se referían a la serpiente original desde la época de Gregorio el Grande.[36] La misma función de las fantasmas como proveedoras de un anuncio del futuro daba pie a interpretarlas de esa manera, pues para Sahagún, como para cualquier religioso de la época: "…por caminos no lícitos y vedados procuramos de saber las cosas que nuestro señor Dios no es servido que sepamos, como son las cosas futuras o las cosas secretas. Y esto, a las veces, por vía del demonio…".[37]

Debido, pues, a que siempre estamos viendo dichas historias a través de los ojos de los cristianos, incluso en los casos en los que se consignan apariciones de espíritus de difuntos que ellos mismos calificaban de verdaderas, dicha autenticidad lo era solo con respecto a su acaecer, y no a que su origen de ultratumba fuera necesariamente el que aparentaba.

1.3 Las fantasmas de Sahagún

Pese a las interpretaciones de Sahagún, la mayor parte de estas fantasmas formaban con relativa claridad parte del campo semántico de la muerte por su aspecto de horripilantes restos humanos que se aparecían siempre de noche y al aire libre a los caminantes. Entre ellas pueden contarse 1. *Youaltepuztli* o "hacha nocturna", que era un cuerpo humano decapitado y con el pecho abierto que se abría y cerraba con un ruido seco mos-

[36] Constantino Cabal, *Los dioses de la muerte. La mitología asturiana*, p. 135. Motolinía utiliza también este nombre para el Demonio (Motolinía, *Memoriales*, lib. I, cap. 49, § 269, p. 152).

[37] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. V, prólogo, p. 267.

trando su corazón (Fig. 23);[38] 2. *Tlacanexquimilli* o "envoltorio humano de ceniza", los restos humanos de una incineración ritual envueltos en papeles, el cual rodaba por el suelo en el monte, sin cabeza ni pies, dando gemidos de dolor,[39] 3. Las calaveras que brincaban tras los viandantes por los caminos haciendo ruidos de huesos mientras trataban de morderles las pantorrillas,[40] y 4. El bulto del muerto, un cadáver amortajado a la usanza nahua (es decir, en posición sedente envuelto en papeles y con una manta fuertemente apretada con cuerdas) y que se manifestaba ante las personas en medio de gruñidos,[41] quejas y lastimeros gemidos (Fig. 24).[42]

Aparte de las anteriores, dentro del texto de Sahagún también es posible argumentar a favor de la naturaleza fantasmal de una quinta aparición denominada *Cuitlapanton* ("caquilla", probablemente del náhuatl *cuitlatl*, excremento o suciedad),[43] conocida en Acolhuacan como *Centlapachton* ("la enteramente aplastada"),[44] la cual era descrita como una mujer enana, de pelo largo, que caminaba torpemente y se aparecía en los sitios donde la gente iba a hacer sus necesidades fisiológicas (Fig. 25).[45]

---

[38] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. V, cap. III, p. 271-272.

[39] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. V, cap. XII, p. 276. Cfr. Informantes de Sahagún, *Augurios y abusiones*, 12, p. 53 y nota 31 de Alfredo López Austin en este último lugar.

[40] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. V, cap. XIII, p. 277.

[41] Informantes de Sahagún, *Augurios y abusiones*, 13, p. 59

[42] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. V, cap. XIII, p. 277.

[43] Seguimos la lectura de Ángel María Garibay en Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 926.

[44] Informantes de Sahagún, *Augurios y abusiones*, 13, p. 57.

[45] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. V, cap. XIII, p. 277.

Fig. 23. La fantasma *Youaltepuztli* o "Hacha nocturna" huye protegiendo el interior de su torso con las manos al ser interpelada por un individuo de clase noble ricamente ataviado que la encuentra en el monte bajo un cielo de tonos marrones con los que parece sugerirse la noche. *Códice Florentino,* lib. V, cap. 3, f. 6v.

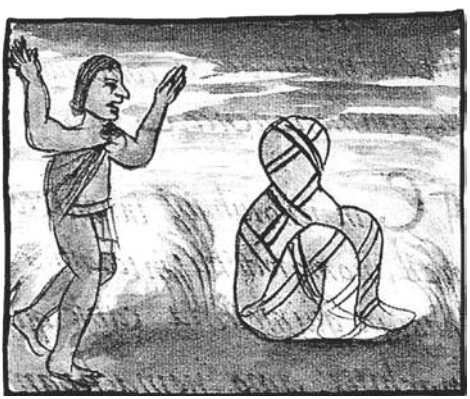


Fig. 24. Un hombre (posiblemente un sacerdote debido a la pobreza de su atuendo) intenta atrapar al "bulto del muerto". El cielo obscuro y la hierba que los rodean sugieren una aparición nocturna en descampado. *Códice Florentino,* lib. V, cap. 13, f. 13v.

Fig. 25. Un hombre del pueblo bajo apedrea con la mano derecha a la *Cuitlapanton* para alejarla. Esta fantasma se aparecía en los sitios donde la gente hacía sus necesidades fisiológicas. La tilma torcida en la mano izquierda del hombre tal vez se refiera precisamente a la manera en la que la recogían para hacer sus necesidades sin ensuciarse la ropa. *Códice Florentino,* lib. V, cap. 13, f. 13.

Los primeros cuatro aparecidos, con su aspecto de restos humanos, no parecen dejar lugar a dudas acerca de su filiación con la muerte, pero el último requiere una breve explicación para entender de qué manera podría relacionarse con ella.

De acuerdo con Patrick Johansson, dentro del mundo de habla náhuatl en la época prehispánica, existía un paralelismo entre el excremento y el cadáver, el cual se daba por una analogía que relacionaba la involución catabólica donde la materia alimenticia (que formaba en el cuerpo una energía anímica particular) al ser digerida produce una masa muerta y hedionda, y el hecho de que un cuerpo humano vivo muera, se descomponga y produzca hedor.[46]

> La palabra que designa más precisamente las heces que resultan de la digestión, en náhuatl, es *xixtli*. Ahora bien, el radical de *xixtli*: *xix(i)*- connota la descomposición, la destrucción […] En la totalidad cognitiva así configurada lo viejo y lo deteriorado, lo sucio, lo excrementicio se conjugaban con la vejez, el pecado (o mejor dicho la falta), la noche y la muerte … [47]

Esto explicaría en parte por qué en el augurio del canto del búho que encontramos en el libro V de la *Historia general de las cosas de Nueva España,* y que ya de por sí era un augurio de muerte, se relacionara el perecimiento de una familia con el acto de arrojar en el terreno deshabitado de su casa los desechos del cuerpo humano.[48] Entendido el "carácter nocturno-tanatógeno de los excrementos", como lo llama Johansson,[49] es más fácil comprender la lógica de que la Cuitlapanton fuera concebida como la fuerza anímica diminuta de un muerto que se presentaba de noche en los sitios donde se depositaban excrementos.

---

[46] Patrick Johansson, "Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino", p. 184. Cfr. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología,* vol. I, pp. 197-198.

[47] Patrick Johansson, "Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino", p. 167.

[48] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. V, cap. IV, pp. 272-273.

[49] Patrick Johansson, "Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino", p. 169.

Es posible que fueran precisamente estas fantasmas mencionadas por Sahagún, y a las cuales consideraba engaños de Tezcatlipoca entendido como el Diablo, lo que en su *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme* (1581), fray Diego Durán, de la orden de Santo Domingo, menciona simplemente como los "muertos", los cuales podían ser consultados en los montes con respecto al porvenir. Así, por ejemplo, en cierto momento en que Moctezuma quiso saber su futuro, ordenó a sus servidores: "Y avisá [sic] a todos los sacerdotes que, en todas las visiones que vieren, así de *muertos* como de otras visiones que suelen ver de noche en los montes o lugares caliginosos, que les pregunten todos los sucesos que han de acontecer".[50]

Al margen de si el pasaje es histórico o solo complementa el mito de los augurios de la conquista según los ha desmontado hace ya años Guy Rozat,[51] en la declaración de Durán estas apariciones se comportaban igual que las fantasmas de Sahagún en cuanto a su costumbre de vagar por los descampados y cuevas, en donde algunas personas tenían la posibilidad de ir a buscarlas para hacerles sus "ordinarias peticiones".[52] Sin embargo, a diferencia de Sahagún, Durán no caracteriza de entrada a estas apariciones fantasmales como ilusiones de los dioses del mundo prehispánico, sino que al colocar esta idea en labios de Moctezuma parece reconocer que los indios creían realmente en ellas como manifestaciones de difuntos. Es verdad que, al margen de su función dentro del texto, Durán podría haber interpretado estas creencias como supersticiones alentadas por el Diablo (y para estos frailes todos los dioses prehispánicos eran demonios), pero eso no significa que, narrativamente al menos, los indios no creyeran en las apariciones de los muertos por más que para los frailes esa creencia estuviera basada en un engaño diabólico. De he-

[50] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tratado 1, cap. LXVIII, p. 569.

[51] Guy Rozat, *Indios reales e indios imaginarios en los relatos de la Conquista de México.*

[52] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tratado 1, cap. LXVIII, p. 570.

cho, esta atribución de creencias la vemos no solo entre los nahuas, sino también en documentos que hablan sobre los tarascos y los chichimecas.

En el primer caso tenemos, por ejemplo, la *Relación de Michoacán* (1540), atribuida al franciscano Jerónimo de Alcalá, en donde se menciona que, al llegar los españoles, los sacerdotes y hechiceros tarascos trataron de asustar a los indios para que no aceptaran el cristianismo diciéndoles que "los frailes eran muertos y que eran mortajas los hábitos que traían, y que de noche, dentro de sus casas, se deshacían todos y se quedaban hechos huesos y dejaban allí los hábitos y que iban allá al infierno donde tenían sus mujeres y que vinían [sic] a la mañana".[53]

A pesar de la enrevesada explicación —que vuelve diurnos a los aparecidos— podemos ver que aquí el autor tampoco asocia las apariciones de difuntos con los engaños del Demonio, puesto que el término "infierno" no refiere entre sus creencias a un sitio de castigo, sino al inframundo (un sitio *ad inferos*, en la parte baja o inferior) que es el reino de los muertos.

Por su parte, el jesuita Andrés Pérez de Ribas (Córdoba, 1576-1655), misionero durante 16 años en las provincias del norte de la Nueva España (los actuales estados de Sinaloa, Sonora y Chihuahua), en los que convivió con numerosas tribus aprendiendo sus lenguas, sus costumbres y sus creencias para difundir el cristianismo entre ellas, informa en su *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe* (1645), que al menos en ciertos casos los chichimecas colocaban montones de piedras sobre los cadáveres de sus difuntos para que estos "no se les apareciesen"[54] y tampoco relaciona jamás dichas apariciones con acciones del Demonio.

Por otra parte, volviendo a Durán, que este autor llame "visiones" a los "muertos" de los que habla no significa que los indios los juzgaran

[53] Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, p. 267.

[54] Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos de nuestra Santa Fee entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe* (en adelante: *Historia de los triumphos de nuestra Santa Fee*), lib. XI, cap. IX, p. 685.

falsas e inexistentes, sino en todo caso que su forma de manifestarse era visual. Precisamente porque es posible que los indios creyeran que los muertos podían volver desde el Más Allá para continuar interactuando con los vivos es que si bien algunos textos que parecen aludir a estas apariciones mencionan que la gente temía andar sola de noche por el miedo de encontrarse "algo" (*anozo itla quimonamictiz*), otros dicen que se trataba indudablemente de "alguien" (*inic amo quitenamictiz cana*), es decir, de una persona en el sentido de las fuerzas anímicas dañinas de los difuntos, las cuales podían ocasionar daños como la pérdida del alma y la muerte que solía seguirle.[55]

Pero, si tan aterradoras eran y tan peligrosas resultaban, al grado de que la gente del común no dudaba en huir de ellas, ¿por qué algunos, contra toda lógica, insistían en perseguirlas y atraparlas? ¿Cómo explicar dos acciones tan evidentemente contradictorias?

Dentro del mundo nahua, el término genérico usado para estas apariciones nocturnas era *tetzahuitl*, palabra con la cual se designaba una amplia serie de manifestaciones portentosas y sobrehumanas que incluía las visiones y los augurios cuyos efectos sobre los seres humanos eran expresados con el verbo *teizaui* (aterrorizarse) debido a la irrupción de lo sobrenatural en el mundo de los hombres con el caos y el peligro que esto implicaba para ellos.[56] Por lo mismo, dentro de las historias que nos relatan las relaciones de la gente con los seres de ultratumba vemos que el temor no aparece solo como el rechazo a ver algo que se considera culturalmente horrendo, sino también por la posibilidad de recibir con ello un daño físico directo o el vaticinio de una muerte segura ya fuera por una enfermedad, un accidente, en la guerra o en el altar de sacrificios del enemigo tras ser capturado en batalla.[57] Y era este mismo miedo el que empujaba a la gente a encontrar maneras de evitar la muerte vaticinada,

---

[55] Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 370.

[56] Miguel Pastrana Flores, *Historias de la conquista*, pp. 21-25; cfr. Louise M. Burkhart citado en Danièle Dehouve, *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México* (siglos XVI-XVIII), pp. 191-192.

[57] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. V, cap. XII, p. 276.

que para la época de la que nos hablan los cronistas podían consistir en acciones de rechazo violento con fines apotropaicos (para alejar el mal o protegerse de él: de *apotrépein*, alejarse) o en apresar al difunto para obligarlo a revertir su anuncio, cada una de las cuales dependía de grado de valentía del testigo en función de su extracción social a partir de una explicación difundida desde los grupos indígenas hegemónicos.

Ejemplos del primero de estos recursos, que incluía apedreos y escupitajos con las que se buscaba ahuyentar a la aparición, son citados por Sahagún en un contexto donde no dan resultado debido a la cobardía de los testigos, los cuales terminan huyendo de las apariciones con resultados funestos.[58] Llenas del pavor más absoluto, estas personas, caracterizados como hombres del pueblo llano, simples y de poco saber (iconográficamente con su tilma blanca y sencilla de algodón, Fig. 25) eran impulsadas a escapar, primero con paso tembloroso, sin fuerzas, y luego a correr despavoridos y con la boca seca para ir a refugiarse en sus casas, a donde entraban a gatas y temblando convulsamente, con lo cual perdían la oportunidad de librarse del destino implicado en la visión.[59]

El otro recurso que reportan los informantes de Sahagún en el libro V de la *Historia general* para burlar el aviso de muerte (y también el más desconcertante para el cristiano) es el de apresar a las fantasmas cuando se aparecieran, pues se creía que con eso se les podría obligar a suspender la amenaza que esto significaba y, de hecho, convertirla incluso en un augurio de buena suerte. Precisamente debido a ello, en las pinturas que ilustran dos de los tipos de fantasmas del *Códice Florentino*, vemos que los personajes humanos que intervienen en los encuentros se muestran en actitud de abordar a su respectiva fantasma tendiéndole un brazo, dirigiéndole la palabra bajo la forma de una vírgula (Fig. 23), corriendo hacia ella con los brazos prestos para sujetarla (Fig. 24), y son caracteri-

[58] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. V, cap. XI, p. 275.

[59] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. V, cap. III, p. 272 y cap. XI, p. 276.

zados como nobles guerreros y sacerdotes animosos, cuyo valor quedaba delatado por una búsqueda voluntaria de las fantasmas que otorgara certeza al futuro dándole vuelta al mal augurio.

No obstante, la captura de estos seres no era nada fácil debido a las habilidades físicas o los poderes sobrehumanos que les permitían escabullirse de sus perseguidores. El cráneo que brincaba tras los viajeros, por ejemplo, escapaba saltando de un lado para otro en cuanto el perseguido se convertía en perseguidor; el bulto del muerto se transformaba en un pedazo de césped o en una piedra, mientras que la Cuitlapanton simplemente desaparecía y aparecía a capricho en otro lugar para evadir el contacto. Igualmente, cuando era necesario, todos estos seres nocturnos hacían incluso gala de habilidades de pancracio para resistirse corporalmente durante horas[60] y solo se batían en retirada cuando llegaba el amanecer, pues la luz es enemiga de los seres de la noche, pero no antes de entregar algún signo de la ventura deseada por sus captores. Así ocurría particularmente con el Youaltepuztli o "hacha nocturna" y el *Tlacanexquimilli* o "bulto humano de ceniza", donde podemos notar puntos en común que hermanan su sentido.[61] Con respecto a la lucha contra el Youaltepuztli, Sahagún menciona que:

> Cuando alguno de noche oía golpes como de quien corta leña, tomaban mal agüero [...] Y cuando esto oía algún hombre animoso y esforzado, y ejerci-

[60] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. V, cap. XI, p. 275.

[61] La lucha contra los gigantes que se aparecían de noche (*quinameti*) tenía características similares a estas dos apariciones (Informantes de Sahagún, *Augurios y abusiones*, 11, p. 51), pero los indicios que podrían identificarlos como personajes de ultratumba son muy débiles. Es cierto que dentro de la mitología nahua los gigantes habían existido durante la época del sol de tierra o *Tlalchitonatiuh*, regido por Tezcatlipoca (Yólotl González Torres, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, p. 156), y que el *Tlalchitonatiuh* era también el sol que alumbraba a los muertos al descender en el ocaso tras el horizonte (Cecilio A. Robelo, *Diccionario de mitología nahoa*, p. 567) lo cual podría establecer un paralelismo entre ambos tipos de seres, pero no lo suficientemente fuerte como para resultar significativo sin más evidencia.

> tado en la guerra, no huía, más antes seguía el sonido de los golpes hasta ver qué cosa era […] entonces parecía al que la seguía que era como un hombre sin cabeza, que tenía cortado el pescuezo como un tronco, y el pecho teníale abierto [y aprovechando eso la asía por el corazón]. Y la fantasma dábale una punta o espina de maguey diciéndole: cata aquí esta espina, déjame". Y el que tenía a la fantasma asida por el corazón, si era valiente y esforzado, no se contentaba con una espina y hasta que le daba tres o cuatro espinas no la dejaba. Estas espinas eran señal que sería próspero en la guerra, y tomaría tantos cautivos cuantas espinas recibía, y que este sería próspero y reverenciado en este mundo, con riquezas y honras e insignias de hombre valiente.[62]

Por supuesto había que terminar la empresa comenzada, pues también se decía que si en un momento de flaqueza el que tomaba a esta fantasma le arrancaba el corazón sin detenerse a luchar ni hablar con ella y corría a guardarlo envuelto en paños hasta el día siguiente, si encontraba en su lugar plumas o espinas de maguey era señal de buena suerte y prosperidad, pero si encontraba carbones o algún andrajo de manta comenzaba luego a temer que le había de sobrevenir alguna desventura.[63] Una retirada como esa no podía ser sino resultado del miedo, y constituía una salida fácil, pero también riesgosa, que un guerrero no se podía permitir durante la batalla.

En lo que respecta a las estantiguas *Tlacanexquimilli* el enfrentamiento seguía los mismos patrones:

> …los que las veían tomaban mal agüero, concebían en su pecho opinión o certidumbre que habían de morir en la guerra, o en breve de su enfermedad, o que algún infortunio les había de venir en breve […]; y si estas fantasmas aparecían a algún hombre valiente y osado, como son (los) soldados viejos, luego se apercibía y disponía, porque siempre andaban con sobresalto de noche, enten-

[62] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España,* lib. V, cap. XI, p. 271-272.

[63] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España,* lib. V, cap. XI, p. 271-272.

> diendo que habían de topar alguna cosa y aún las andaban a buscar por todos los caminos y calles, deseando de ver alguna cosa para alcanzar de ella alguna ventura y alguna buena fortuna o algunas espigas de maguey, que son señal de esto. Y si acaso le aparecía alguna de estas fantasmas que andaba a buscar, luego arremetía y se asían con ella fuertemente y decíanla: "¿quién eres tú?, háblame, mira que no dejes de hablar, que ya te tengo asida, y no te tengo de dejar".
>
> Esto repetía muchas veces, andando el uno con el otro a la sacapella [sic], y después de haber mucho peleado, ya cerca de la mañana, hablaba la fantasma y decía: "Déjame que me fatigas, dime lo que quieres y dártelo he". [Comenzaban entonces a negociar la cantidad de espinas que debían entregarse por dejarla libre] y cuando ya le daba las que él quería, hablaba la fantasma diciendo: "Doyte toda la riqueza que deseas, para que seas próspero en el mundo".[64]

Al igual que en todos los otros casos, estas dos apariciones eran anuncios de muerte o desgracia y por eso no deja de ser interesante que, al mismo tiempo, las espinas que entregaban recibieran por parte de los informantes de Sahagún un significado de prosperidad, ventura y buena fortuna que no tenían comúnmente dentro del mundo nahua. Con respecto a este detalle, aunque parcialmente cierta, no podemos conformarnos con la explicación que nos ofrece Alfredo López Austin acerca de que la espina de maguey era "el objeto más preciado" por quien se enfrentaba a las dificultades de la lucha personal contra Tezcatlipoca,[65] pues con esto no hace más que justificar la afirmación misma de Sahagún, pero no da cuenta de los motivos que podría haber detrás de ello. La pregunta es ¿por qué alguien habría de usar este objeto en particular y no otro para significar tal cosa? De hecho, las puntas de maguey eran instrumentos usados cotidianamente en prácticas de castigo o ritualmente para ofrendarles sangre a los dioses, según se advierte en múltiples fuentes de origen nahua como el *Códice Mendoza* y el *Códice Ríos*, por ejemplo, con lo que, más que de fortuna, eran símbolos de dolor y

[64] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. V, cap. XII, p. 276.
[65] Alfredo López Austin en Informantes de Sahagún, *Augurios y abusiones*, p. 177.

de sacrificio (Figs. 26 y 27), relacionado semánticamente con las representaciones de la penitencia.[66] Y es precisamente su uso ritual lo que nos permite darnos cuenta de que cuando las fantasmas conceden espinas a quien las apresa, lo que está anunciando figuradamente es la entrega de prisioneros con los que podrían ejecutar sacrificios similares a los realizados con estas espinas. Así, en lugar de avisar al testigo de su inminente captura o muerte en batalla, le asegura la captura y la muerte de alguien más, cuya sangre substituirá a la propia para aplacar a los dioses, con lo que eso implicaba de paso para el prestigio del testigo como guerrero. Como podrá suponerse, al margen de una posible victoria contra el enemigo, en condiciones de guerra conservar la vida y acrecentar la reputación ya era venturoso y afortunado.

Fig. 26. Padre castigando a su hijo. El texto manuscrito dice: "Muchacho de 9 años. Por ser incorregible su padre le hinca espinas de maguey por el cuerpo". *Códice Mendoza*, f. 59r.

[66] Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, p. 140.

Fig. 27. Escena de autosacrificio ritual con puntas de maguey. *Códice Ríos* (Vaticano A), f. 66v.

Si lo anterior no es aclarado por Sahagún es porque, como parte de una obra monumental, en algunas ocasiones este autor simplemente se limita a recopilar información y a ofrecernos las diferentes versiones de sus informantes acerca de un mismo tipo de fenómenos sin más señalamientos que los indispensables para inscribirlas y orientarlas en el contexto del cristianismo, que las identifica repetida y forzadamente como ilusiones de Tezcatlipoca.

No obstante, que en al menos algunos casos estas y el resto de las apariciones de fantasmas fueran diferentes al dios del espejo humeante parece cierto cuando el valiente que luchaba contra ellas tenía que preguntarles: "¿Quién eres tú, bellaco?",[67] antes de proceder a pedirle espinas, pregunta que resultaría del todo improcedente si, como afirman los textos, todo mundo conocía la naturaleza de la fantasma como disfraz de un ser superior. Razones hay para pensarlo al menos si consideramos el aspecto cadavérico de estas apariciones.

[67] Informantes de Sahagún, *Augurios y abusiones*, 12, p. 53. Cfr. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. V, cap. XII, p. 276.

Pero, entonces ¿quiénes eran estos aparecidos? ¿Muertos en abstracto? ¿Paisanos anónimos difuntos? ¿Enemigos extranjeros sacrificados? Personalmente creemos que no tiene por qué haber una respuesta única, sino que estas apariciones podrían haber ido desde los individuos de pueblos rivales sacrificados a los dioses de los testigos, hasta los restos de entidades anímicas depositadas entre las heces en los lugares destinados a la evacuación del vientre. Entre los primeros solo hay que recordar que el "hacha nocturna" es la representación de un cuerpo con el pecho abierto como se hacía en la piedra de los sacrificios, cuya cabeza habría pasado tal vez a formar parte de un *tzompantli* como ocurría con la de la víctima de las fiestas de la veintena de Toxcatl, y el cráneo que saltaba por los caminos podría ser precisamente una cabeza huida de este tipo de dispositivos.[68] Por su parte, el "envoltorio humano de ceniza", como cuerpo incinerado, y el bulto del muerto, amortajado a la usanza de la nobleza del altiplano central, serían los difuntos locales por excelencia, mientras que la Cuitlapanton podría referirse a una o varias entidades anímicas que rondaran los estercoleros, como se puede argumentar a partir de los trabajos de Alfredo López Austin en conjunto con los de Patrick Johansson.[69]

Si en algún momento se ha dicho ya que es necesario dejar de ver ingenuamente los discursos de los evangelizadores acerca de los indios como textos meramente referenciales, como documentos que nos hablan de lo que "realmente ocurrió",[70] igualmente necesario es deconstruir los informes de los indios acerca de sí mismos considerando los diferentes niveles sociales y culturales de su imaginario, así como las diversas etapas de recolección de informes entre ellos.

---

[68] En la sociedad mexica, la decapitación podía realizarse antes o después de la extracción del corazón, como puede verse en las fiestas de Huey Tecuilhuitl y Toxcatl respectivamente (Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, pp. 84 y 81).

[69] Ver Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología y* Patrick Johansson K. "*Tzocuicatl*, 'canto de suciedad'. Un canto mortuorio prehispánico", p. 64.

[70] Guy Rozat, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*.

Como se ha mencionado previamente, en la primera mitad del siglo XVI, antes de que el purgatorio quedara definitivamente instituido como una enseñanza del catolicismo, la idea de que los difuntos se presentaban ante los vivos tenía muchos detractores —incluso dentro de la Iglesia— que veían en ello un engaño del Demonio. Si habían sido los frailes desde su llegada quienes enseñaron a los indios que las apariciones de los muertos eran engaños del Demonio, y de entre los dioses prehispánicos consideraban a Tezcatlipoca como el Diablo por excelencia debido a sus hábitos nocturnos y chocarreros[71] ¿no era de esperarse que cuando los indios de habla náhuatl declararan a los frailes las apariciones de los difuntos las relacionaran con la figura de Tezcatlipoca como parte de ese mismo aprendizaje? Recordemos que la recolección de datos por parte de Sahagún entre los indios para escribir sus antigüedades no empezó antes de 1548,[72] más de veinte años después del comienzo de la evangelización, tiempo más que suficiente para que sus ancianos informantes supieran lo peligroso que era apartarse de las nuevas creencias, como le había ocurrido en 1539 a Don Carlos, cacique de Texcoco, juzgado por la inquisición episcopal de fray Juan de Zumárraga y quemado en la hoguera por idólatra y dogmatizante durante la administración del virrey Antonio de Mendoza.[73] Así pues, no es fácil determinar si a mediados del siglo XVI dichos informantes se sintieron libres para expresar las creencias religiosas tal y como circulaban en la antigüedad o, si, por el contrario, en algún punto de su instrucción como cristianos, comprendieron que para

[71] Como lo plantea incluso el mismo Sahagún: "Este dios decían que perturbaba toda paz y amistad, y sembraba enemistades y odios entre los pueblos y reyes: no es maravilla que haga esto en la tierra, pues también lo hizo en el cielo, como está escrito en la Sagrada Escritura [...] Este es el malvado Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambicioso y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados" (Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. I, cap. Confutación, § F2, p. 60).

[72] Ángel María Garibay, "Proemio general" en Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 7.

[73] Luis González Obregón, Preliminar en *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco*, pp. VII-XIV.

no despertar los recelos de sus maestros todo lo que tenía que ver con ellas debía ser enunciado insistentemente como obra de falsos dioses y que toda aparición sobrenatural no podía ser sino manifestación suya. Al final de cuentas, como nos recuerda Alfonso Mendiola, aun tratándose de supuestas declaraciones de indios: "las crónicas de la conquista solo hacen inteligibles los hechos desde la lógica del hacer propia de la sociedad medieval española de ese momento, y no desde la prehispánica".[74]

¿Por qué no suponer, en todo caso, que podríamos estar aquí ante vestigios de un cuerpo de creencias más antiguas y también más populares del mundo prehispánico con respecto a los difuntos? Uno donde, mientras la mayor parte de los muertos hacían su viaje al inframundo, ciertos tipos de espíritus desencarnados —como ocurría con las cihuateteo— rondaban a los vivos en ciertas momentos y circunstancias que, por desgracia, no han llegado claramente hasta nosotros.

A todo lo anterior hay que agregar que en la colección de augurios y abusiones donde se incluye a las fantasmas, algunos de los animales mencionados por los Informantes de Sahagún eran considerados formas visibles de los difuntos como queda manifestado cuando hacen a la comadreja "capitán de guerra de los muertos",[75] o cuando afirman que alguien de la casa donde entrara un conejo huiría, se convertiría en conejo o seguiría "el camino del conejo" (todos ellas frases eufemísticas para el hecho de morir);[76] mientras que varios otros, como el pestilente escarabajo pinacate o *pinahuiztli,* el zorrillo o *epatl*, y tal vez hasta los ratones y las hormigas, eran vistos de la misma forma en Tlaxcala, como menciona Gerónimo de Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana*:

> Los de Tlaxcala tenían que las almas de los señores y principales se volvían nieblas, y nubes, y pájaros de pluma rica, y de diversas maneras, y en piedras

[74] Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romancesca y verdad historiográfica,* p. 75.

[75] Alfredo López Austin, nota 21 en Informantes de Sahagún, *Augurios y abusiones*, 6, p. 39.

[76] Informantes de Sahagún, *Augurios y abusiones*, 7, p. 41.

> preciosas de rico valor. Y que las ánimas de la gente común se volvían en comadrejas, y escarabajos hediondos, y animalejos que echan de sí una orina muy hedionda, y en otros animales rateros.[77]

Si estos animales eran vistos como representaciones de los difuntos comunes en Tlaxcala ¿por qué no podría haber tenido un paralelo entre los mexicas al grado de que, precisamente por eso, fueran considerados como augurios infaustos y anuncios de la muerte? Dado que, desde su llegada al valle de México, los aztecas se habían empeñado en asimilar la cultura de los pueblos del Anáhuac, incluyendo su lengua, su arquitectura, sus costumbres, sus creencias, etcétera ¿qué tendría de extraño que hubieran adoptado también sus ideas de ultratumba? Y si esos seres eran vistos como representaciones de los muertos y funcionaban como augurios de desgracias para los vivos a partir de metáforas de la vida bajo tierra ¿por qué en el caso de las fantasmas de Sahagún, que también eran explícitamente augurios de muerte o desgracia, tendría que ser diferente considerando que eran cadáveres o fragmentos de cadáveres y, por lo tanto, tenían una relación más obvia con lo que anunciaban?

Si todo lo anterior fuera correcto, habría elementos para considerar que al menos una parte de la colección de augurios hecha por Sahagún incluía en su versión original manifestaciones de difuntos que fungían como tales, en ocasiones por medio de metáforas y en ocasiones por medio de imágenes explícitas de sus restos físicos, pero todo ello sin necesidad de intervenciones de Tezcatlipoca más que a partir de las relaciones establecidas entre el cristianismo y la participación del Diablo en las apariciones del Más Allá.

---

[77] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. I, lib. 2, cap. XIII, p. 209. Los animales rateros para una sociedad campesina como la suya podrían ser precisamente los ratones y las hormigas, que saquean los cultivos y los graneros.

Capítulo 2
Reformismo y purgatorio en textos novohispanos: el caso de los indios

Con la llegada de los españoles al Nuevo Mundo llegó también su imaginario religioso, el cual convivió durante décadas con las creencias prehispánicas que poco a poco fue colonizando. Es cierto que, como hemos dicho, los indios ya tenían su propia versión de la vida *post mortem* y no extraña que en la isla de La Española los navegantes se hayan encontrado por primera vez con noticias al respecto. Sin embargo, fieles a su interpretación del mundo, estas fantasmas no eran para ellos más que manifestaciones del Demonio, puesto que antes del advenimiento del cristianismo indudablemente las almas de los indios se habían tenido que condenar debido a su idolatría, dejándolas así sin posibilidades de ir al purgatorio ni de tener, por lo tanto, desde ahí ningún tipo de acercamiento con los vivos.

Lentamente al inicio y con cada vez mayor velocidad a medida que aumentaba la presencia de los europeos en estas nuevas tierras y cambiaban las circunstancias político-religiosas en el viejo continente, las historias de fantasmas y aparecidos de tradición cristiana se dispersaron alcanzando sus últimos rincones.

Como parte de sus creencias religiosas, desde el momento de su arribo, los primeros frailes franciscanos de la Nueva España, los flamencos Pedro de Gante, Juan de Tecto y Juan de Ahora, empezaron a predicar a los indios acerca de los destinos escatológicos, pero es notable que cuando se refieren a tan lejanos tiempos las fuentes siempre mencionan que los frailes enseñaban sobre el paraíso elevando los ojos al cielo y señalándolo con la mano, mientras que para referirse al infierno apuntaban con la mano al suelo y gesticulaban para dar a entender que era un sitio lleno de fuego, sapos

y culebras,[78] llegando incluso al extremo de lanzar animales vivos a un caldero de agua hirviente para ejemplificarlo,[79] pero nunca encontramos referencias a la predicación del purgatorio como sitio intermedio entre ellos. Es verdad que los misioneros de los primeros tiempos en la Nueva España podrían haber hecho esto para evitar en los indios las posibilidades de interpretación laxa de los pecados, pues era necesario hacerles entender que no había opciones intermedias: o se estaba del lado de la virtud y de Dios, o del lado del pecado y el Diablo, e incluso que con la idea del purgatorio los frailes temieran introducir una devoción parecida a la idolatría, pues, a decir de Motolinía:

> [Existen tres causas primordiales para la idolatría de fabricar ídolos, y una de ellas es la] "afición desordenada de los hombres cerca de sus propincos y de los difuntos, de los cuales hicieron imágenes para en ellas se consolar y rememorar la memoria, e suplir en la imagen la afición del difunto".[80]

Sin embargo, como bien apunta Joaquín García Icazbalceta, la finalidad de estas omisiones no parece haber sido eliminar tales creencias del cristianismo, sino irlas introduciendo paulatinamente entre los indios para evitar confusiones. El mismo obispo Juan de Zumárraga dice en su segundo prólogo: "mi deseo siempre ha sido que a esta gente fundásemos ante todas cosas en la inteligencia de nuestra fe, de los Artículos y Mandamientos, y que sepan en que pecan, dejando los sermones de otra materia para más adelante".[81]

Con todo, pese a su existencia dentro del catolicismo, la creencia en el purgatorio no era todavía lo que más adelante llegó a ser, al grado de que cuando en el Segundo Concilio Provincial Mexicano (1565) se definió el cuerpo místico de Cristo, este se consideró formado exclusivamente

---

[78] Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, lib. I, cap. XX, p. 175.

[79] Alejandra Moreno Toscano, "El siglo de la conquista", p. 332.

[80] Motolinía, *Memoriales*, 2a. pte., cap. 1, § 517, pp. 299-300; este razonamiento proviene de Sb 14.13.

[81] Zumárraga citado en Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga*, t. II, p. 42.

por la iglesia triunfante y la iglesia militante,[82] mientras que nada se dijo todavía de la iglesia purgante que hoy conocemos. De hecho, a pesar de que dicha reunión se convocó explícitamente para recibir y jurar al Concilio de Trento, así como guardar todo lo en él establecido y ordenado,[83] no sería sino con el andar del tiempo que las nuevas directrices fueron tomando forma.

Teniendo esto en cuenta, no nos resultará rara la dilación de la enseñanza sobre el purgatorio y sus habitantes pues, a pesar de las palabras de Motolinía al respecto de que para 1543 los frailes ya les enseñaban a los indios a tener miedo de dejar pendientes sus restituciones bajo la amenaza de irse a abrasar al purgatorio, y por esta razón ya tenían muy entendido el concepto, a la hora de describir las experiencias sobrenaturales de los indios muestra un hueco demasiado extraño que hace pensar todo lo contrario, puesto que si bien los indios tenían visiones de viajes al Más Allá, los destinos de los mismos eran siempre el infierno y el cielo, nunca un lugar intermedio. Lo anterior resulta llamativo tomando en cuenta que, según dicho autor, los frailes dedicaban periódicamente un día a la meditación de los indios acerca de las penas del purgatorio y del infierno de la misma manera en que dedicaban otros a reflexionar sobre el pecado y otros a la muerte, es decir, los elementos que determinaban el tipo de destino que les esperaba *post mortem*.

Así pues, aunque los primeros frailes en Nueva España sin duda conocían el concepto de purgatorio antes de Trento, y de ahí sus representaciones en algunos murales de conventos del siglo XVI,[84] sus alusiones al mismo son muy escasas en aquella época aun en los momentos en los que la línea argumental de sus escritos parece necesitarlo, e incluso sigue existiendo alguna ambigüedad en el empleo de los términos cuando

---

[82] *Segundo Concilio Provincial Mexicano*, en Alonso de Montúfar, *Concilios provinciales primero y segundo,* p. 185.

[83] *Segundo Concilio Provincial Mexicano*, en Alonso de Montúfar, *Concilios provinciales primero y segundo,* p. 187.

[84] Antonio Rubial, *Profetisas y solitarios*, p. 181.

se hace alusión a estar "en el purgatorio" como lugar o "en" purgatorio como situación.

A pesar de que en 1493, por influencia de los griegos, en el Concilio de Florencia se prefirió seguir hablando de una purificación a través de penas purgatorias para las almas, y aún se veía con algún recelo el sustantivo que le daba presencia física al purgatorio, lentamente esta nueva modalidad parece haberse ido imponiendo dentro de los intereses doctrinales ortodoxos.[85] De ahí la manera indistinta en la que nos lo presenta Motolinía, punto de contacto entre el antiguo y el nuevo concepto del aquel término.

> [Los indios prefieren restituir en vida] por no esperar ***en*** *purgatorio* a sus hijos y albaceas que restituyan por él.[86]

> …varones de gran santidad leemos haber tenido necesidad y ser tenidos ***en*** *purgatorio*, y por eso no dejan de hacer milagros.[87]

> [Un día meditan los indios sobre el pecado], otro día meditan la muerte; otro el juicio ansí particular como general; otro las penas ***del*** *purgatorio* y del infierno… [88]

Las dos primeras citas indican ambiguamente el encontrarse liados en una situación de castigo o al menos eso es lo que la construcción de las frases hace suponer por la inexistencia del artículo determinativo (algo típico de siglos anteriores), mientras que la tercera, que ya lo incluye, nos habla a las claras de un lugar, lo cual resultaba, si no novedoso, por lo menos cada vez más frecuente.

---

[85] T.S.R. Boase, "La reina muerte. Agonía, juicio y recuerdo", p. 237; cfr. Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*.

[86] Motolinía, *Memoriales*, 1a. pte., cap. 38, § 224, p. 132.

[87] Motolinía, *Memoriales*, 1a. pte., cap. 51, § 301, p. 186.

[88] Motolinía, *Memoriales*, 1a. pte., cap. 51, §, 298, p. 161.

No es esta la única fuente con dicho uso del lenguaje, sino que volvemos a encontrarlo en la *Historia Eclesiástica Indiana* de Gerónimo de Mendieta (concluida hacia 1596), en donde un difunto que había sido puesto "*en* purgatorio" por sus pecados seguía "*en* purgatorio" cuatro años después de muerto por no tener quien resarciera el daño causado, y solo después de que se le hicieron algunas misas salió "*del* purgatorio",[89] lenguaje que no cambiará hasta que una generación distinta de frailes más familiarizados con las nuevas directrices de la Iglesia le comenzara a colocar más consistentemente el artículo convirtiéndolo definitivamente en un sitio, como ya aparece claramente en textos del siglo XVII como el *Tesoro escondido en el Monte Carmelo Mexicano*, redactado entre 1646 y 1653 por el carmelita fray Agustín de la Madre de Dios, y se representó artísticamente en multitud de pinturas y esculturas por todo el virreinato (Fig. 28).

Pese a su evidente conocimiento y aceptación de este tercer destino, al revisar los pocos relatos de visiones escatológicas de los indios que Motolinía nos presenta en sus textos, y a las que siempre agregaba la frase de que ni creía ni dejaba de creerlas sino que solo las consignaba,[90] podemos afirmar que este autor nunca vio los *exempla* del purgatorio como una prioridad en sus *Memoriales* y que, con excepción de Martín de Valencia, ninguno de sus otros personajes visitó jamás explícitamente aquel lugar. Pero no es solo Motolinía el que evade hablar de descensos al purgatorio, sino que ya a finales del siglo XVI Gerónimo de Mendieta y el dominico Agustín Dávila Padilla, así como en el XVII el Jesuita Andrés Pérez de Ribas siguieron prefiriendo hablar de visiones del infierno y del cielo entre los indios.[91] Por otro lado, entre las 45 piezas literarias (algunas con más de una versión) recopiladas por Danièle Dehouve en sus *Relatos de pecados en*

---

[89] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, t. II, lib. 4, cap. XXVIII, p. 142. Las diferentes ediciones no siempre son tan consistentes al respecto.

[90] Motolinía, *Memoriales*, 1a. pte., cap. 44, § 252, p. 141 y cap. 51, § 301, p. 186.

[91] Motolinía, *Memoriales*, 1a. pte., cap. 44, § 250-251, p. 140; Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, 4, cap. XXVII, pp. 136-137; Agustín Dávila Padilla, *Historia de la Fundación y Discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores,* p. 616; Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos de nuestra Santa Fee,* lib. XI, cap. XI, p. 672.

la evangelización de los indios en México (Siglos XVI-XVIII), que se predicaron entre los indios de la Nueva España bajo la forma de *exempla,* encontramos muchas que terminan con una catábasis infernal, pero solo tres que lo hacen hacia el purgatorio, con el agravante de que, salvo dos excepciones, que ni siquiera son las de tipo purgatorial, el resto corresponden a casos europeos tomados de libros de ejemplos medievales,[92] con los que los frailes pretendían instruir a los indios, pero sin participación de los indios.

Fig. 28. Pintura mural con una de las primeras representaciones del purgatorio en la Nueva España, probablemente del último cuarto del siglo XVI. Los ángeles ayudan a las almas con forma de cuerpos desnudos a subir escaleras que conectan este lugar con el cielo, lo cual delata la gran antigüedad de su modelo. Capilla abierta de Actopan, Morelos, casa de la Orden de San Agustín fundada en 1550. Tomado de Víctor Manuel Ballesteros García, *La pintura mural del convento de Actopan*, p. 43.

[92] Danièle Dehouve, *Relatos de pecados en la evangelización de los indios en México (Siglos XVI-XVIII)*.

A diferencia de la Orden de Frailes Menores de San Francisco y de la Orden de Carmelitas Descalzos, el resto de los grupos religiosos masculinos en la Nueva España hicieron pocas referencias a las apariciones preternaturales en sus crónicas, llenas en su mayor parte de acontecimientos de un corte más bien histórico y de vidas de sus miembros pintadas con tintes más sobrios. Con todo, no faltaron excepciones que mencionaremos en su momento.

2.1. El Diablo y los aparecidos

Aunque poco común, el uso del término *fantasma* para referirse expresamente a las manifestaciones demoníacas no dejó nunca de existir en la Nueva España de los siglos XVI y XVII. Como ejemplo de ello, podemos encontrar dicho término con este sentido en las declaraciones hechas por el jesuita Miguel Godínez (Michael Wadding) en la biografía que hizo hacia 1630 de la carmelita Isabel de la Encarnación, quien fue tentada por el Demonio en una multitud de formas. Según Godínez, antes de que la joven entrara en religión, el Demonio "en figura visible de un fantasma se puso encima de su cuerpo cogiéndole las manos por las muñecas y causándole tan intenso frío que se le helaban las carnes…".[93] Qué forma visible tenía ese "fantasma" es algo que jamás sabremos, igual que nunca sabremos cuál era la figura de "fantasma horrible" con la que el mismo Demonio se le presentó ya como religiosa en una ermita de la huerta del convento poblano de San José.[94] En ambos casos, el sacerdote se refiere a percepciones engañosas en el sentido de que, para presentarse ante las personas, al no tener un cuerpo físico, el Demonio necesitaba crear uno de alguna materia inerte como el aire o al menos crear la ilu-

[93] Miguel Godínez, *Dicho del padre Miguel Godínez varón muy espiritual acerca de la vida y virtudes de la Venerable Isabel de la Encarnación cuyo padre espiritual fue*, cap. I, f. 4v.

[94] Miguel Godínez, *Dicho del padre Miguel Godínez varón muy espiritual acerca de la vida y virtudes de la Venerable Isabel de la Encarnación cuyo padre espiritual fue*, cap. II, f. 23r.

sión de uno que pudiera percibirse si no necesariamente por medio de la vista física, sí a través de la mirada espiritual. En ocasiones, sin embargo, no era el Diablo mismo quien tomaba estas formas caprichosas, sino que simplemente las creaba de manera momentánea y las enviaba a tentar a la gente, como, se decía, le ocurría a mediados del siglo XVII a la monja capuchina Beatriz de San Buenaventura, del convento de Santa Clara de Asís, en Atlixco, quien recurría a la flagelación con disciplinas para disipar las tentaciones que estas le presentaban.[95]

Como una reminiscencia de la idea, ampliamente extendida en el mundo clerical durante la Edad Media, de que las apariciones de ánimas eran solo un tipo de estas fantasmas demoníacas, la suspicacia respecto a ellas no dejó de presentarse en la Nueva España. Así en su *Tratado de hechicerías y sortilegios* (1553), Andrés de Olmos (c.1485-1571), citando un documento al que denomina *Decreto,*[96] aseguraba que los muertos no podían estar con los vivos y que creer lo contrario era una trampa del Diablo.[97] Por supuesto, tal cosa no significa que Olmos rechazara la creencia en el purgatorio sostenida por la Iglesia católica, sino únicamente que las almas purgantes deambularan entre los vivos, postura muy usual antes del Concilio de Trento. Menos terminantes a raíz de dicho concilio (realizado entre 1545 y 1563) que, como se ha dicho, ordenó la enseñanza en el purgatorio y favoreció con ello la circulación de estos relatos, otros personajes de la época recogieron historias de aparecidos sin dejar de alertar acerca de los peligros diabólicos que podían esconder. Esto era necesario sobre todo entre los indios, pues ya desde la antigüedad advertía San Agustín acerca de la habilidad del Diablo para inducir a errores a los gentiles e idólatras apareciéndose con el aspecto de difun-

---

[95] Agustín de Vetancurt, *Menologio Franciscano*, diciembre 27, p. 130.

[96] Es probable que el autor cite de memoria el *Decretorum Libri Viginti* de Burcardo de Worms, en cuyo libro XX (*De contemplatione*), se hace un repaso acerca del destino escatológico de las almas desencarnadas, siempre indefectiblemente separadas de los vivos.

[97] Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, cap. VI, p. 55; cfr. Ariel Guiance, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, p. 385.

tos.[98] Tales engaños podían implicar, entre otras posibilidades, que los indios confundieran realmente a los demonios con almas de sus parientes muertos y que, confiadamente, hicieran lo que estos les pidieran por más que atentaran en contra de las leyes de Dios, o bien que al presentarse con la forma de personas públicamente reconocidas como pecadoras pensaran que si hasta aquellos podían salvarse habiendo llevado vidas disolutas y vergonzosas, entonces cualquier pecado debía ser fácilmente perdonable y no era tan arriesgado cometerlo.

La primera estratagema podemos ilustrarla en la Nueva España con una historia situada por Gerónimo de Mendieta en el pueblo de Tehuacán, en donde residía un indio converso, antiguo sacerdote de los ídolos, a quien, estando aquejado por una grave enfermedad se le aparecieron los demonios en figura de su padre y su madre, y lo convencieron de que estaban "en una muy deleitosa tierra donde tenían mucho descanso", invitándolo para que se fuese con ellos. Convencido de que en verdad eran sus padres, y que nada debía temer de unas personas que tanto lo querían, el indio los acompañó a una arboleda cercana, donde los demonios le ordenaron que se ahorcara como condición para acompañarlos, y estando a punto de hacerlo, apareció un fraile —en realidad un espíritu del bien, probablemente un ángel— con la forma de su protector, el franciscano fray Juan de San Francisco, que lo detuvo y le mostró que aquellos padres aparentes no eran más que demonios. "Comenzó entonces el indio a dar voces y a llamar a Dios, y en el punto los demonios desaparecieron y lo dejaron".[99]

Por supuesto, la confianza que inspiraban supuestos amigos y familiares difuntos en un testigo enfermo no es la misma que se esperaba tratándose de meros conocidos ante alguien en sus cinco sentidos. Al menos esto es lo que sugiere otra historia del mismo Mendieta, situada ahora en el pueblo de Apozotl, Jalisco, en la que el Diablo fracasa en su intento de embaucar a una india. Según Mendieta, empobrecida y con un mari-

[98] San Agustín, *La ciudad de Dios*, lib. X, caps. X y XI, pp. 217-220.

[99] *Gerónimo de Mendieta, Historia eclesiástica indiana,* t. II, lib. 5, 1a. pte., cap. XXXVIII, p. 374.

do enfermo, dicha mujer había renegado de Dios pidiendo a gritos que se la llevara el Diablo para ya no continuar sufriendo. Como consecuencia, un lunes de Semana Santa, mientras estaba sentada junto al fuego, "el enemigo malo, que no se descuida" se le apareció bajo la forma de un indio cantero que ella conocía y que sabía fallecido algunos días antes, el cual la instó a que lo siguiese. "Ella, espantada de ver al que tenía por muerto, quedó medio desmayada"; es decir: que su primera reacción de espanto se debió a que creyó estar viendo un difunto que se mostraba con las características físicas que tenía en vida y no por haberlo identificado con el Demonio.[100]

No siempre el reconocimiento de las personalidades ocultas es inmediato, y cuando esta información sale a la luz suele tener más que ver con la trama del relato particular que con un mecanismo único. ¿Qué es lo que falla en el engaño como para que la personalidad demoníaca sea descubierta en los relatos? A veces todo depende de la intervención de un *deus ex machina* que lo delate, como en el caso del antiguo sacerdote de los ídolos, pero en otras ocasiones son detalles físicos, o las contradicciones en que incurren los dichos o las solicitudes del aparecido con respecto a las enseñanzas de la Iglesia o las buenas costumbres del cristiano lo que da pie a sospechas que terminan descubriendo la usurpación.[101]

Ejemplo de contradicción es lo que ocurrió en una falsa aparición de la india María López, quien, según el carmelita fray Agustín de la Madre de Dios (que escribe a mediados del siglo XVII), una noche, después de haber estado los días previos solicitando con grandes muestras de lástima algunas misas para acelerar su paso por el purgatorio, se apareció ante su cuñada Catalina solo para desdecirse:

> …"yo soy y te vengo a suplicar que aquellas misas de San Gregorio que te rogué me dijesen, no las hagas ya decir porque si las dicen será peor para mí y serán para mi condenación". Espantada, Catalina Montañez de estas razones

[100] *Gerónimo de Mendieta, Historia eclesiástica indiana,* t. II, lib. 4, cap. XXVI, pp. 132-133.
[101] Gaspar Navarro, *Tribunal de superstición ladina*, Disputa XVII, f. 41r.

> dijo —"¿Jesús, y cómo puede ser eso?"—. Y en oyendo el dulcísimo nombre de Jesús desapareció y calló por un rato y luego volvió a decir lo mismo, que no se la dijesen las misas porque sería para su daño. Replicóla la cuñada diciéndole que no creía que fuese doña María la que la hablaba y que para creerlo dijese tres veces Jesús, y sin hacerlo desapareció.[102]

En varios pasajes de la Biblia el número tres significa la plenitud y el absoluto, por lo que repetir tres veces algo implicaba para un creyente asumir su radical existencia y funcionaba como invocación de lo enunciado. El recurso de repetir por triplicado el nombre de Jesús, que conjunta el sentimiento religioso con la práctica mágica, solía utilizarse con fines apotropaicos y era bien conocida en la época, de ahí que la exigencia de Catalina denote sus sospechas acerca de la identidad del fantasma, las cuales se confirman a la noche siguiente cuando la verdadera difunta le explica lo ocurrido y le recomienda seguir utilizando ese método para protegerse:

> …entonces la difunta la advirtió que ya ella sabía lo que pasaba, pero que estuviese con cuidado porque el que la había hablado era el demonio que procuraba estorbar que ella no se fuese al cielo y que subiese; que la había de perseguir mucho, por lo cual la convenía andar muy sobre aviso y que pusiese para no ser engañada una cruz encima de la cabecera y cuando ella viniese tomase aquella señal de vida en su mano y dijese tres veces Jesús, porque si era el demonio no se atrevería a llegar.[103]

[102] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XIII, § 2, p. 119.

[103] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XIII, § 2, p. 119.

2.2. Indios y purgatorio durante la evangelización

El de Mendieta es, entre los textos de la Orden de San Francisco que han llegado hasta nosotros, el que con mayor fuerza subraya la naturaleza angélica de los indios. A diferencia del impaciente Martín de Valencia, que rápidamente se sintió defraudado por la rudeza del indio del altiplano y empezó a soñar con el encuentro de gente más capaz para recibir el Evangelio, y de Olmos, que, a pesar de reconocer la capacidad de los indios de la Huasteca, no podía dejar de ver en ellos idólatras en potencia, Mendieta, sin ocultar sus defectos de gente novicia en la fe, sostenía que, bien doctrinados, no había en el mundo nación mejor dispuesta y más aparejada para salvar sus ánimas que la de esta Nueva España, y muchos de sus pasajes hacen hincapié en las virtudes que podían verse en ellos que se correspondían con las bienaventuranzas enunciadas por Jesucristo en los evangelios.

Para él la gente india era pacífica y mansa,[104] simple y fácil de engañar. Eran pobres, lo cual consideraba el mayor tesoro que los cristianos podían tener,[105] pues veía la avaricia como el peor de los males de acuerdo con San Pablo y los indios no la tenían.[106] En el vestir —pensaba— hubieran avergonzado al mismísimo San Francisco, pues lo hacían más pobremente que los franciscanos y no tenían más posesiones que una piedra de moler, una estera rota y algunas ollas. Ni siquiera los principales amontonaban dinero, sino que lo ocupaban en la iglesia o lo compartían con sus semejantes por medio de banquetes. Eran humildes, obedientes y pacientes porque a pesar de todos los maltratos y desgracias imaginables perdonaban fácilmente las injurias y no morían descontentos como los españoles sino acatando la voluntad de Dios.[107] De no saber que todos los hombres descendían de Adán y Eva, afirmaba, hubiera jurado que se

---

[104] "Bienaventurados los mansos porque ellos poseerán la tierra", "Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios" (Mt 5).

[105] "Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de Dios" (Lc 6.20).

[106] 1Ti 6.6-10; Fil 3.8

[107] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 4, cap. XXI, pp. 106-110.

trataba de una especie completamente distinta,[108] cuasi-angelical o, si se prefiere, de noble salvaje cristiano.

Aunque podían ir al infierno si se aferraban a la esclavitud del Demonio, para Mendieta los indios eran buenos como ángeles, y una vez puestos en camino de salvación de ninguna manera merecían el purgatorio. Admitir que los indios tenían experiencias purgatoriales era tanto como admitir que el trabajo evangelizador no estaba rindiendo los frutos esperados y, por ende, que los frailes eran prescindibles y podía retirárseles del medio para ceder esa misión a los sacerdotes diocesanos. Lo cual era impensable para los miembros de las órdenes mendicantes.

Además, después de los progresos espirituales expresados por los franciscanos en sus escritos y su exaltación de la bondad natural de los indios, era ilógico de pronto endilgarles necesidades de personas pecadoras. Por ende, resulta doblemente interesante constatar que en los dos únicos casos de este tipo presentados por Mendieta sean mujeres los personajes sometidos a penas purgatoriales, lo cual puede explicarse remitiéndonos a las Escrituras, donde la mujer es asociada con el pecado antes y en mayor cuantía que el hombre, por lo que no resulta extraño que aun entre los naturalmente bondadosos indios fueran las mujeres las más propensas a una conducta negativa como establecía Andrés de Olmos al decir que en general había más brujas que brujos por la natural inclinación de la mujer a la maldad.[109]

Pero veamos los casos.

Según Mendieta, en el pueblo de Acatzingo un hombre era molestado de noche por la voz de su esposa muerta, la cual le reprochaba que no hiciera nada por el descanso de su alma, que andaba en pena, y en lugar de eso se dedicara a malgastar los bienes que ella había dejado. A lo que se desprende del relato, hostigado hasta el cansancio por su mujer más que conmovido por sus sufrimientos, el marido terminó por confesar

---

[108] "Carta del padre fray Gerónimo de Mendieta al padre Comisario General Fray Francisco de Bustamante", Toluca, 1 de enero de 1562, en *Cartas de religiosos*, p. 7.

[109] Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, cap. V, p. 47-49.

los sucesos a fray Rodrigo de Bienvenida, y optó por gastar el dinero en algunas obras benéficas para el descanso del ánima, después de lo cual aquella nunca más volvió.[110]

En el segundo relato, ahora testimoniado por el mismo Mendieta —a la sazón habitante del convento de Tlatelolco—, se nos cuenta la historia del indio Pedro, hombre viudo y con hijos ya muertos. Entre ellos, se afirma, Pedro tenía una hija difunta cuya voz lo seguía de día o de noche en su casa, en la iglesia o a donde quiera que fuese. Esta voz —nunca la imagen— siempre se quejaba "como persona que estaba en mucha fatiga" y a veces hablaba con el niño Jesús y a veces con su gloriosa Madre pidiéndoles que se compadeciesen de ella. Otras veces nombraba algunos de sus deudos cercanos que eran vivos pidiéndoles así mismo que la ayudasen. Para acabar de complicar el asunto, resulta que la muchacha siempre había dado señas de ser "doncella muy guardada y sin vicio", y se había confesado y comulgado antes de morir, por lo que no parecían existir motivos de estar en purgatorio. En todo caso, sospechando que se trataba de una ilusión demoníaca, puesto que, a decir de su padre, la muchacha parecía haber sido irreprochable, los frailes del convento de Tlatelolco realizaron una serie de ruegos por su descanso, con lo que el fenómeno dejó de repetirse poco después, a plena luz del día y con el sol en lo alto, momento en el que la voz simplemente enmudeció para siempre.[111]

Ahora bien, aunque en un primer momento podría pensarse que se trata de verdaderos relatos contados por indios y vinculados a las creencias prehispánicas del altiplano central en donde era más común la manifestación de mujeres muertas que la de hombres (como ocurría con las cihuateteo) esto parece poco probable debido a la carencia de rasgos en común con tales apariciones. Por el contrario, nosotros pensamos que se trataba más bien de la postura cristiana de Mendieta acerca de la mayor predisposición de las mujeres hacia el pecado, pero aun en ese sentido

[110] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 4, cap. XXVIII, p. 140.
[111] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 4, cap. XXVIII, p. 139.

matizada en función del origen étnico de tales personajes y la moralidad que se les atribuía por motivos políticos dentro de las historias franciscanas. Como puede verse, en ninguno de los dos relatos hay indicios de saña en su contra, pues si en el primero parecería haber algo de reproche hacia una mujer que no se conforma con pedir auxilio, sino que lo exige y esto podría hablarnos de un carácter algo difícil por su parte, en el segundo se insiste más bien en la religiosidad, castidad, humildad y obediencia de la doncella. Por el contrario, no deja de ser notable que incluso después de muertas ambas indias buscaran alivio en los hombres a los que habían estado vinculadas en vida, lo cual, pese a su situación purgatorial, las presenta como mujeres respetuosas del orden social y familiar imperantes, que era un valor altamente apreciado en la época. Los indios, hasta los que estaban en purgatorio serían así en sus culpas seres que no pecaban sino muy moderadamente y a veces incluso más bien por error o descuido al ser "plantas nuevas en la fe", pues, ateniéndonos al segundo caso, ni siquiera entendían completamente cual era el motivo de su paso por el purgatorio, una situación muy diferente de la que encontraremos en los casos de laicos españoles consignados por este autor, donde por lo general cada aparecido tenía muy claros los motivos de su condena. Es posible, por lo tanto, que dentro de la obra de Mendieta el hecho de que las dos únicas indias en el purgatorio se manifiesten solo por medio de fenómenos sonoros tuviera una valoración moral distinta en comparación con las apariciones visuales (¿tal vez en función de la grosera materialidad aparente que no tenían las voces?), si bien ambos tipos de representación de los difuntos eran ya muy recurrentes dentro de las tradiciones narrativas europeas desde la Antigüedad sin ese tipo de matices.

Capítulo 3
La Santa Compaña en los *exempla* de indios

Apesar de la relativa familiaridad de los temas utilizados en las historias que hemos esbozado desde el inicio de este trabajo, no todas las narraciones consignadas por los españoles del siglo XVI en la Nueva España tienen la misma transparencia, sino que algunas de ellas hablan de personajes cuyas ambiguas actividades se prestan a interpretación. Para entender mejor lo anterior recurramos al primer ejemplo que encontramos de ello en el tiempo. Se trata de una anécdota contada por Motolinía en sus *Memoriales*:

> En Huexucingo, en el año de 1528, estando un mancebo casado, de los criados en la casa de Dios, por nombre llamado Diego, hijo de Miguel, hermano del Señor: estando aquel hijo suyo enfermo, después de confesado, pidió el Santísimo Sacramento una y muchas veces, con mucha insistencia; como disimulasen con él no se lo queriendo dar, y él no aflojando en su deseo, más demandándolo, vinieron a él dos frailes en hábitos de San Francisco, y comulgáronle, y luego desaparecieron, y luego el enfermo quedó muy consolado y satisfecho, y entrando luego su padre a darle de comer, y diciéndole que comiese, respondiole el hijo y díjole que ya había comido lo que él deseaba y había menester de comer. El padre, maravillado, preguntole que quién le había dado de comer, o quién le había traído comida. Respondió el hijo: "¿no vistes aquellos dos padres que salieron de aquí agora? Aquellos me dieron lo que yo deseaba, y tantas veces lo había pedido"; y luego desde a poco falleció, *bonum viaticum ferens* [llevando un buen viático].[112]

[112] Motolinía, *Memoriales*, 1a. pte., cap. 45, § 255, p. 143

Como puede notarse, la historia trata de personajes que a primera vista no coinciden con las ánimas del purgatorio, dado que ni se encuentran penando ni piden ayuda para superar su castigo, pero tampoco resulta evidente que se trate de santos que pudieran ser evocados por su nombre, ni salvaban del deceso a los testigos.[113] Aunque poco comunes en el ámbito novohispano, dentro de la literatura monástica tales manifestaciones eran reminiscencias de algo bien conocido del otro lado del mar, y que en la región de Galicia se denomina actualmente Compaña o Santa Compaña. El objetivo de este apartado será, por lo tanto, explicar algunas expresiones narrativas involucradas en estos relatos para comprender su intertextualidad con respecto a las historias medievales acerca de las apariciones y el auxilio de los santos, sus vinculaciones con la Santa Compaña de las narraciones de la Galicia medieval y renacentista, así como las funciones religiosas y prácticas que cumplían dentro de las crónicas.

3.1. Orígenes posibles de la Compaña

De acuerdo con Carmelo Lisón Tolosana, la Santa Compaña es una reminiscencia de múltiples creencias paganas que fueron desarrollándose con el tiempo hasta adquirir características específicas relacionadas con el Más Allá del cristianismo. Según las investigaciones de este autor, la Santa Compaña es el conjunto de las ánimas del cementerio parroquial que salen para anunciar la muerte próxima de quienes la perciban, y a recibir dentro de su grupo a los nuevos difuntos.[114] Dicho aviso se da haciendo procesiones que generalmente terminan frente a la casa de las personas próximas a fallecer y a cuyo techo tiran piedras para indicar

[113] Sin que esto signifique que aquellos siempre lo hicieran, como ocurre en Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 4, cap. XXVII, p. 137, donde ni el mismo San Pedro evita el fallecimiento del testigo al término de un plazo dado.

[114] Carmelo Lisón Tolosana, *La Santa Compaña. Fantasías reales. Realidades fantásticas*, pp. 29-31. Ver Stith Thompson, *Motif-index* of *Folk Literature,* E265.3 "Encontrar fantasmas causa la muerte" y E266 "Los muertos se llevan a los vivos".

su presencia, o bien a las cuales encuentran por los caminos, donde les muestran su propia efigie tendida en un ataúd o les obligan a cargar algún objeto para comprometerlas a acompañarlas en su ruta (Fig. 29).[115] En este sentido la Compaña es un conjunto psicopompo (del griego ψυχοπομπός, *psychopompos*, "guía de almas") responsables no de juzgar, sino de guiar al muerto en su viaje de ultratumba. Usualmente se les describe como luces que se mueven en la noche por los montes o como figuras humanas envueltas en ropajes amplios que marchan en fila con cirios en las manos.

En su momento, Carolina Michaëlis y otros estudiosos reclamaban para la Compaña unos antecedentes germánicos enlazados con las cabalgatas de héroes muertos llamadas "Mesnadas de Hellequin" que, según la mitología de las tierras del Norte de Europa, eran conducidas al Wallhalla por las walkirias,[116] mientras que polígrafos como Marcelino Menéndez Pelayo salieron en defensa del origen celta de estas procesiones en Bretaña asegurando que se trataba de los muertos no perdonados que volvían a los lugares de sus transgresiones terrestres sin poder alcanzar el cielo hasta haber expiado sus pecados.[117]

Un tercer grupo extraía el origen de la Compaña, a la que también se conoce como Huestia, de las páginas de la Biblia latina en donde se habla del *Hostis Antiquus,* el enemigo antiguo, que daría nombre a la Estantigua,[118] la figura que representa a la muerte en abstracto y que ocasionalmente precede a la procesión de difuntos y le traza el camino que debe seguir. Estantigua, sin embargo, más que solo un nombre dado a la muerte, al derivarse de *Hostis Antiquus* se refiere a la serpiente original o enemigo antiguo, al Diablo, con lo cual es evidente que quienes denominaban así a estos aparecidos encapuchados los consideraban un engaño

[115] Jesús Rodríguez López, *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares*, pp. 129-120. Cfr. Juan García Atienza, *Leyendas mágicas de España*, p. 182.

[116] Juan García Atienza, *Leyendas mágicas de España*, p. 180.

[117] Alexander Carmichel citado en Katharine Briggs, *Diccionario de las hadas,* p. 304.

[118] También conocida en forma corrupta como Estandía en Galicia y Asturias (Juan García Atienza, *Leyendas mágicas de España*, pp. 175-176).

del Demonio. En este sentido, la Huestia parece haber sido en su origen una tradición pagana sobre los espíritus de los muertos que vagaban de noche y que luego el cristianismo medieval intentó absorber asimilándolos a sus ánimas en estado de purgación sobre la tierra, pero cuyos detalles sobre la figura de una divinidad o un demonio que los conducía no pudo eliminar completamente.

Fig. 29. Según algunos testimonios, el caminante nocturno veía su propia efigie dentro del ataúd transportado por los integrantes de la Compaña como posiblemente fue registrado por el flamenco Kerstiaen de Keuninck (1560-1632) en su *Paisaje con la tentación de san Antonio Abad en Egipto*, (detalle). El hecho de que el pintor coloque a la procesión de embozados entre los demonios que huyen por los aires y los que tientan a San Antonio en primer plano, sugiere que posiblemente los identifica como otro ejemplo de engaño demoníaco.

Aunque hay quien piensa que Compaña no representa a nadie en particular, sino que sus miembros son imagen de la muerte en general, su apariencia más común es la de muertos individuales envueltos en ropajes largos que, en ese sentido, no serían otra cosa que los sudarios con que fueron enterrados.[119] Es posible también que la apariencia física de esta aparición sea una reminiscencia popular de las procesiones practicadas en los siglos XIII y XIV, cuando grupos de frailes acompañaban los cortejos fúnebres de personajes notables (por lo cual en los relatos nunca falta el detalle de hacerlos portar velas o faroles con los que se alumbraban al desfilar entonando cantos); o bien —tal vez— que sea imagen de la manera en la que los sacerdotes acudían con cierta cantidad de vecinos a las casas de los enfermos graves para administrarles el viático que les asegurara una buena muerte.[120] En este sentido, para María del Mar Llinares, la Compaña era la encargada de llevar el viático a los agonizantes de la misma manera que hacían los vecinos que acompañaban al sacerdote para llevarle los óleos, con lo cual plantea un paralelismo con el mundo de los vivos en donde estos despiden al moribundo y los muertos lo reciben del otro lado.[121] Sin pretender reducir la capacidad simbólica de la mente humana a la mera sublimación de la experiencia cotidiana, con estas últimas explicaciones, como afirma Carmelo Lisón Tolosana, estaríamos delante de una reproducción a nivel figurativo de la realidad ritual de las localidades.[122]

De manera similar en la Nueva España del siglo XVI, las apariciones semejantes a la Santa Compaña anunciaban la muerte de las personas a las que se aparecían y se representan principalmente con aspecto de frai-

[119] Jesús Rodríguez López, *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares*, pp. 129-120. Para los judíos en España en el siglo XV los muertos salían a desfilar en procesión los viernes en la noche alumbrándose con candiles (Juan Meseguer Fernández, "Las primeras estructuras del Santo Oficio", e*n* Bartolomé Escandell Bonet y Joaquín Pérez Villanueva (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. 1, p. 384.

[120] Carmelo Lisón Tolosana, *La Santa Compaña,* p. 89.

[121] María del Mar Llinares, *Mouros, ánimas, demonios*, p. 97.

[122] Carmelo Lisón Tolosana, *La Santa Compaña,* p. 89.

les que administran los sacramentos y, en mucho menor medida, como individuos de distintos tipos que ya hubieran pasado por el proceso de purificación, incluyendo a los seglares. No podía ser de otra manera, pues la comunicación oral de tales historias, con o sin la aprobación de los frailes, una vez puesta en marcha difícilmente podía ya detenerse. De esta manera tenemos entre nuestras fuentes al menos el registro de lo acaecido al padre Alonso de Escalona en la capilla de San José, en su tiempo parroquia principal de los indios de la Ciudad de México, pegada al convento de San Francisco de aquella localidad, en donde muy escuetamente se nos cuenta que una niña recién fallecida, llamada Isabel, se apareció a su hermana menor, de nombre Inés, para anunciarle su propia muerte, lo cual se cumplió indefectiblemente.[123]

No obstante, estas excepciones, en la mayor parte de los casos de Compaña lo que vemos es a los frailes, en donde la semejanza externa daría paso a la identificación de su persona y esta a su moralidad y su función entendida desde el cristianismo, con lo cual ya no se trataría únicamente de un acompañamiento para el alma del muerto, sino de una presencia cuya autoridad, basada en su investidura religiosa, garantizara su salvación o su sobrevivencia.

3.2. Reminiscencias de la Santa Compaña en los exempla *novohispanos*

Aunque es cierto que la Santa Compaña es una creencia típica de Galicia y Asturias, no debemos olvidar que, aunque con nombres y a veces con aspectos distintos, aparece también en muchos otros lugares, entre ellos en Zamora, dentro de los reinos de León, donde se sitúa la villa de Benavente, patria de Motolinía,[124] el primero en mencionar en la Nue-

[123] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 4, cap. XXV, pp. 127-128.

[124] Carmelo Lisón Tolosana, *La Santa Compaña. Fantasías reales. Realidades fantásticas*, pp. 17- 51.

va España un caso que tiene reminiscencias suyas, y probablemente era, como hoy, ampliamente conocida en el resto de España.

Gerónimo de Mendieta, otro franciscano, retomando la historia contada por Motolinía nos cuenta a su vez tres ejemplos similares con objetivos distintos al expresado por aquel. Conocedor de la dificultad que implicaba creer en ese tipo de milagros por parte de la gente escéptica, Mendieta busca convencer al lector consignando antes un milagro ocurrido a un fraile y certificado ante un notario porque "la clara noticia de las cosas ciertas es argumento para dar crédito a las semejantes dudosas".[125] Dejando a un lado la prueba presentada por Mendieta, las suyas son narraciones tan breves que nos permiten anotarlas de manera íntegra, lo cual haremos respetando su forma.

En el primero de sus *exempla* se refiere a una mujer india que, como en el relato de Motolinía, es comulgada por un par de frailes fantasmales.

> Semejante caso de comunión miraculosa (aunque en diferente manera) aconteció en Tepeaca, que siendo allí guardián el padre Fr. Diego de Olarte, una india principal enfermó, y se confesó con él, y con mucha instancia le pidió el Santísimo Sacramento de la Eucaristía. El guardián por entonces no se lo quiso dar, y otro día siguiente, movido de escrúpulo de la conciencia, envió por la dicha india enferma, y traída le dijo que se aparejase, que le quería dar el Santísimo Sacramento. La india respondió, que ya había comulgado. El guardián, maravillado, le preguntó que dónde y cómo. La india respondió, que después que le pidió el Sacramento y no se lo dio, estando en su casa fueron dos frailes, y allí donde ella estaba enferma pusieron un altar con todo su recado, y el uno de ellos dijo misa, y la comulgó. Tuvo el guardián este milagro por cierto y verdadero, porque la india no quiso más comulgar en aquella enfermedad de que murió, diciendo que ya había recebido el Santísimo Sacramento. [126]

[125] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 4, cap. XXVI, p. 130.
[126] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 4, cap. XXVI, pp. 131-132.

Como ocurre con la tradición de la Santa Compaña, la visita de estos frailes, anónimos e invisibles para todos menos para la agonizante, es el anuncio de una muerte que se verifica dentro de un lapso incierto después del acontecimiento.

Pero ¿cuál es la finalidad de estas narraciones?

Al menos en el caso de Motolinía referido en el primer punto de este texto, se trata explícitamente de una historia en contra de los sacerdotes que niegan este servicio. De acuerdo con él, para la época de la que escribía todavía convivían dos teorías acerca de la administración del sacramento de la Eucaristía a los indios. Por un lado, había españoles que no lo consideraban adecuado porque los indios no estaban conscientes de lo que significaba y podrían recibirlo estando en pecado, lo cual constituiría una injuria a Dios, mientras que otros, como los franciscanos, pensaban que ya los indios habían aprovechado en la virtud lo suficiente como para arriesgarse. Motolinía, franciscano al fin, opinaba de esta última manera y afirmaba que dicho sacramento era tan importante para la salvación de los indios, que si los frailes se lo negaban, el mismísimo Jesucristo enviaría quien se los administrase.[127] Así pues, el relato de Motolinía y el primero de Mendieta tienen un objetivo común y por eso en ellos se recalca la solicitud de los indios para que se les administre el viático, lo cual da pie a la intervención de fuerzas preternaturales que se los brindan de parte de Dios cuando los hombres se los vedan.

No obstante, no en todos los casos argumentos similares tuvieron un mismo objetivo, sino que, conservando sus formas y parcialmente sus contenidos, diferían en sus propósitos. Así, por ejemplo, aunque el segundo relato de Mendieta es el más claro y que mayor luz arroja sobre nuestro argumento acerca de la Santa Compaña, muestra también un profundo interés en promover a la Virgen María —una figura de honda importancia para los franciscanos— como intercesora de los indios. En esta narración otra india enferma recibe la visita de una "santa compañía" que rodea a la Virgen y esta es precedida por un fraile que alumbraba su camino con una antorcha.

---

[127] Motolinía, *Memoriales,* 1a. pte., cap. 45, § 237, p. 143.

> En el pueblo de Xuchipila, a una india principal, mujer de un español, buen cristiano, llamado Hernando Alonso, le dio una enfermedad que le duró tres o cuatro meses. Al cabo de ellos, estando ya muy debilitada, después de haberla confesado un religioso llamado Fr. Gaspar Rodríguez, y dádole el Santísimo Sacramento del altar, la noche que pensaron se moriría, vino a ella la Madre de Dios a la media noche, muy resplandeciente y cercada de santa compañía, y un fraile menor venía delante alumbrando con una hacha. Y llegando la Virgen a la cama donde estaba la enferma, la consoló diciendo, que se esforzase, y le mandó abrir la boca y le dio unas cucharadas de cierto licor suavísimo, y le dijo que no la quería llevar hasta que pasase un mes, porque más mereciese, y luego desapareció la visión. Fue cosa de maravillar, que esta enferma luego tuvo mucha mejoría y se levantó desde a pocos días, y contó esta visión a su confesor. Y al cabo del mes tornó a recaer, y recebidos otra vez los sacramentos, la llevó el Señor para su gloria.[128]

En el relato no queda claro a qué tipo de "santa compañía" se refiere Mendieta, pero tratándose de la comitiva de la Virgen María podría tratarse de ángeles, de santos o de cualquier otro ser espiritual y benévolo sobre el que nada podemos afirmar. Sin embargo, lo que nos interesa recalcar es la presencia de un fraile que la antecede iluminando el camino, tal como iluminaban el camino con un farol los desafortunados que tuvieran la desdicha de encontrar en Galicia a la Santa Compaña como preludio de su muerte, así como la utilización de ese término para el séquito que rodeaba a la Virgen. Además, no deja de ser significativo que la Madre de Dios se presentara a media noche, lo cual es más bien típico de las apariciones de ultratumba y del Demonio, quienes eventualmente tendrían así necesidad de antorchas para caminar, pero que en el caso de la Virgen resultan contradictorias si, de acuerdo con el relato, ella misma "resplandecía".

Contradicciones aparte, el aviso de muerte transmitido por la Virgen, y su cumplimiento en la fecha prevista, no parece haber sido una

[128] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 4, cap. XXVI, p. 132.

creencia desconocida a nivel popular en el siglo XVI, pues conocemos al menos un texto de oraciones sobre uno de cuyos títulos alguna mano anónima anotó que:

> Quien esta oración dijere,
> sabrá la hora de su muerte
> porque Nuestra Señora se le aparecerá
> quince días antes [...].[129]

Por otro lado, que en este relato se le relacione con una "santa compañía", que la preceda un fraile con un hacha, y que circule a media noche no puede ser una simple serie de casualidades ajenas a tradiciones paralelas de ultratumba.

Lo anterior puede tal vez esclarecerse un poco más si agregamos que para Mendieta, convertirse en compañía de alguien implicaba la entrega de la vida misma y del alma, como ocurre en su tercera narración con una india del pueblo de Apozol, en Jalisco, en un alegato a favor del servicio de Cristo y el alejamiento del Demonio. En este ejemplo, una india había sido lastimada con un hierro en la garganta por el Diablo bajo la forma de un indio muerto —un cantero que ella conocía y sabía difunto— porque no había aceptado seguirlo después de que se le había ofrecido en un momento de desesperación:

> ...y luego vio venir una procesión muy ordenada de mancebos muy hermosos, que excedían en hermosura a los hijos de los españoles, y traían en medio una cruz muy grande y resplandeciente, y al cabo de la procesión venía un niño más hermoso que todos, con un libro muy precioso en las manos, el cual se llegó a su lecho y la llamó por su nombre, y la consoló, y le dijo que él era el *Tepapaquiltiami*, que quiere decir consolador. Y le declaró cómo el demonio había querido llevar su alma, por las palabras que ella había dicho,

[129] Citado en José Manuel Feito, *Devocionario popular (Zona de Somiedo)*. Consultado el 12 de septiembre de 2013 en http://mrbit.es/miranda/Devocion.htm.

> ofreciéndose a él. Y preguntóle que si quería que él la llevase en su compañía. Ella le respondió, que en su mano estaba, que como él lo ordenase. Y dice que le mandó abrir la boca y le quitó aquel hierro que el demonio le había dejado clavado, y luego desapareció toda aquella visión … [130]

De esta manera, si el hecho de que el Demonio quisiera "llevar su alma" no era solo una metáfora para indicar el sometimiento de la voluntad de la india, este nuevo sometimiento ante "el niño más hermoso" no se limitaba tampoco a su mero arrepentimiento y conversión, sino que en ambos casos se trataba de una entrega que debía continuar en el Más Allá. Andar en la compañía de un ser espiritual requería tarde o temprano la muerte física, solo que, fieles a sus respectivas formas de conducirse, mientras el Demonio estuvo a punto de provocársela a la mujer por medio de una dolencia corporal, encajando metafóricamente un hierro en su garganta para que se uniera rápidamente a su séquito, el niño le permitió conservar la vida extrayéndole el hierro y reintegrándole la salud, pero no sin antes plantearle la posibilidad de que se integrara a su propia compañía en ese mismo instante. Viéndolo desde esta perspectiva, no es tampoco casual que el Demonio se apareciera ante la india bajo la apariencia de un difunto, pues con ello se recalca su asociación con la muerte, lo cual nos lleva a pensar por consecuencia, y siempre a manera de hipótesis, que los acompañantes de "el niño más hermoso" tampoco tenían por qué ser ángeles, como alguien podría suponer a simple vista, pues bien podrían ser interpretados como almas desencarnadas de los hombres que ya acompañaban a su Señor portando la cruz con la cual habían sido rescatados ("consolados"). En ese mismo orden de ideas, que el niño se hiciera llamar *Tepapaquiltiami* no querría significar sino que en él, con una buena muerte, se acababa el sufrimiento de la vida terrestre cuando las personas se convertían en sus acompañantes.

La protección, por supuesto, aunque venida de Dios, podía tener operarios diversos, y si algo resultaba útil para los franciscanos y su prestigio

[130] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 4, cap. XXVI, pp. 132-133.

entre los indios eso era presentarse a sí mismos como coadjutores de su salud espiritual según hemos visto en los tres primeros relatos.

Distinto en esencia, aunque con una forma tan similar que no deja lugar a dudas acerca de su cercanía con el anterior, es el relato que el mismo Mendieta cuenta acerca de otro indio que tiene contacto con difuntos, pero ya no con santos ni con la Virgen, y donde se recalca la protección franciscana.

> En Ahuacatlan, pueblo de Jalisco, solía estar un buen indio, llamado Pedro (que no sé si aún es vivo), y servía de intérprete a los frailes en las cosas de la doctrina. Este indio fue tenido por muerto, y él afirmó que realmente murió, y estando amortajado para llevarlo a enterrar, y su mujer y hijos llorando por él, llegaron dos frailes franciscos, el uno de los cuales era Fr. Alonso de Cebreros, que había fallecido siendo guardián de aquel monesterio, varón de loable vida y fiel trabajador en la doctrina de los indios, y al otro no conoció. Y hablando el Fr. Alonso de Cebreros con el otro su compañero, dijo: "A este dejémoslo acá, porque es intérprete de los frailes y les ha de ayudar, y también tiene hijos pequeños y mujer". Y dicho esto desaparecieron. Y resucitó luego sano de la enfermedad que tenía. Este indio ha sido muy buen cristiano y devoto.[131]

En este caso, la aproximación de seres del Más Allá a un moribundo, uno de ellos explícitamente un fraile difunto, permite subrayar la protección de los franciscanos incluso *post mortem* y constituye una interesante variación del argumento pagano de la Santa Compaña en el sentido de que, como en el relato anterior, no provoca la muerte de la testigo, aunque, por el contexto, se entiende que su papel no se limita a acompañar al difunto, sino que incluso tienen algún tipo de participación en su deceso.

Como era de esperarse, este tipo de relatos no son exclusivos de los franciscanos, sino tradiciones transmitidas también en otros ámbitos y agrupaciones, si bien en cantidades mucho más modestas. El dominico

[131] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 4, cap. XXVII, p. 136. Cfr. Antonio Tello, *Crónica miscelanea de la santa provincia de Xalisco*, lib. II, cap. CLXVIII, p. 548.

Julián Garcés, por ejemplo, con una concisión digna de los mejores fabulistas nos narra: "Martín se llamaba uno que ya en las últimas, poco antes de fallecer, dijo a su madre que lo asistía: 'Haste a un lado, madre. ¿No ves venir a los frailes con la cruz y a aquella gran dama de blanco que me ofrece un rosario?'".[132]

Aquí nuevamente aparece la idea de un acompañamiento que porta una cruz, como en el caso de la india de Apozol, pero ahora específicamente se aclara que se trataba de frailes (o de personajes iconográficamente similares, al menos), y no de ángeles o santos. Es decir, estamos ante un desfile de difuntos que le anunciaron la muerte al testigo, el cual, según las palabras de Garcés, debe efectivamente haber muerto pero al menos salvó su alma del purgatorio gracias a la intervención especial de la Virgen del Rosario —especialista en este tipo de favores—, cara a la piedad dominica desde tiempos de su fundador y una de las primeras advocaciones en tener una cofradía en la Nueva España.[133]

Una pista final para demostrar el carácter psicopompo y la orientación axiológica de estas apariciones, pero también la idoneidad de los indios para lograr la salvación, la encontramos en la *Historia de los triunfos de nuestra santa fe* (1645), del jesuita Andrés Pérez de Ribas. En su texto, Pérez de Ribas cuenta que, tiempo atrás, habiendo llegado a una ranchería de Parras, un sacerdote de su orden encontró un indio anciano, enfermo y ya moribundo al que, sin embargo, pudo reanimar y enseñarle los rudimentos básicos de la doctrina cristiana. [134] Sorprendido por el interés del anciano por recibir el bautizo, el sacerdote le preguntó sus motivos para aquello, y el indio, tan delgado que no le quedaba más que la piel colgando de los huesos, le explicó lo siguiente. Según el indio, al inicio de su enfermedad había recibido la visita de dos "personas venerables, de gran autoridad y muy resplandecientes", los cuales lo

[132] Julián Garcés, "Epístola de Garcés", p. 36.

[133] En 1538, a resultas de la promoción realizada por fray Tomás de San Juan (Juan Bautista Méndez, *Crónica de la provincia de Santiago de México de la orden de Predicadores (1521-1564)*, p. 80).

[134] Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos de nuestra Santa Fee,* lib. XI, cap. XI, p. 689.

llevaron "por los aires hasta el cielo", donde vio palacios deliciosos y un asiento tan hermoso que daba un gran contento el solo mirarlo, el cual, según le dijeron, sería para él cuando muriera. Sin embargo, también le dijeron que todavía no era el momento de que eso ocurriera, pues antes debía volverse cristiano, y para ello tenía que regresar al mundo y esperar a dos sacerdotes que le enseñarían la verdadera fe y lo bautizarían:[135] "Esto dijo el buen viejo bautizado, y así entendieron los padres (que lo escribieron) que todo había pasado como el indio lo contó. Porque apenas hubo recibido el agua del santo bautismo, y referido lo dicho, cuando expiró…".[136]

Si en las primeras historias del siglo XVI ya era presumible la orientación positiva de este tipo de aparecidos en función de su vestimenta religiosa, las acciones que realizaban y los personajes del imaginario religioso a los que ocasionalmente precedían, una vez que se manifiestan en ropas blancas y resplandecientes y conducen a un testigo a los cielos, dándole instrucciones para su retorno futuro, ya no queda ninguna duda al respecto. Con un destino celestial tal vez, pero al igual que en relatos anteriores, la visita de las dos "personas venerables" fue un aviso de muerte que se cumplió.

Aun tomando en consideración el carácter tardío del libro de Pérez de Ribas, así como la manera en la que caracteriza en su título a los indios como gentes bárbaras y feroces, dominadas por el Demonio en sus breñales, no deja el autor de reconocer que si como este buen indio, los demás que fueron criados "in silvis" hubiesen guardado la ley natural tendrían una razonable posibilidad de ser salvados. Con todo, la Edad de Oro de la evangelización había ya terminado para ese momento, y el buen salvaje de los viejos tiempos era solo un lejano y desfasado recuerdo.

---

[135] Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos de nuestra Santa Fee,* lib. XI, cap. XI, p. 690.

[136] Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos de nuestra Santa Fee,* lib. XI, cap. XI, p. 690.

3.3. El fin de la infancia

Fuera de sus pueblos o dentro de ellos pero con un contacto permanente con los españoles, mucho indios se ladinizaron con el tiempo, adquiriendo los modos de vida del grupo dominante. Consiguientemente, los motivos literarios en las historias de fantasmas en donde ellos figuraron, así como la manera de hacerlo, adquirieron paulatinamente características cada vez más similares a las de los europeos.

Como un ejemplo de lo anterior, podemos citar un caso comentado ya en el siglo XVII por el carmelita fray Agustín de la Madre de Dios en su *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*. En esta historia, que fray Agustín atribuye a una información jurídica mandada hacer en mayo de 1621 por Alonso de la Mota y Escobar, obispo de Tlaxcala (1546-1625), se habla del ánima de María López, india principal natural de Acatzingo (a siete leguas de Puebla), la cual había sido siempre una buena cristiana, aunque también algo altiva y soberbia.

Según fray Agustín, desde ocho días antes de la Pascua de Navidad de 1620 (el viernes 18 de diciembre), después de dos años de muerta, esta mujer había comenzado a hablar cada noche de manera invisible en la obscuridad de su habitación en el pueblo de Nopalucan a Catalina Montañez, esposa de su hermano Miguel, gobernador indio de aquella población de la Jurisdicción de Tepeaca, al norte de Acatzingo, hasta que el día de Nochebuena esta se atrevió a interrogarla.

> … respondióle la voz —"yo soy doña María, hermana de don Miguel tu marido, que fallecí en Acacingo [sic] y ando en penas de purgatorio por mis culpas y por el poco respeto que tuve a mi marido y hermanos"—. Animada ya un poco la buena señora preguntó a la difunta que qué quería que hiciese y a qué venía y respondióle que a que la mandase decir doce misas.[137]

[137] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano,* lib. II, cap. XIII, § 1, p. 119.

A partir de entonces el ánima se presentó cada viernes pues, según declaraba, tenía su purgatorio en el pueblo de Nopalucan (Fig. 30) y "andaba todos los viernes en la noche las estaciones de las cruces, en penitencia de sus culpas", es decir que recorría la ruta señalada con catorce cruces que representaban los pasos de la Pasión de Jesús y que solía colocarse tradicionalmente en torno al centro de las comunidades o a lo largo de un camino que conectaba dos puntos de importancia religiosa dentro de las mismas.

Según el documento, cada vez que el espíritu se manifestaba, lo cual ocurría a las ocho de la noche, cuando los esposos se encontraban cenando, o a las diez, cuando ya estaban acostados, lo hacía con un gran estrépito "que hacía estremecer el aposento" pero ninguno de ellos pudo verla al inicio ni tuvo explicación alguna acerca de la procedencia del fragor que la anunciaba. Luego, cuando la difunta llegaba para hablar a Catalina, ella sentía que le propinaban un "golpecito en el cuerpo" y percibía "un aire muy helado y delicado" en torno suyo,[138] sensación típica en los relatos de difuntos cuando se les asociaba con la frialdad y enrarecimiento de la tumba, sin darse cuenta de la contradicción que esto implicaba con respecto a su supuesta procedencia purgatorial, lo cual nos permite insistir nuevamente en la hipótesis del diverso origen cultural de las creencias acerca de las apariciones y, consecuentemente, en la necesidad de no buscar consistencia entre ellos.

La primera vez que Catalina vio al espectro, este tenía el aspecto de cuando estaba con vida, salvo que en lugar de sus ropas cotidianas llevaba puesto el hábito de la Virgen del Carmen[139] (lo cual cobra su pleno sentido político al recordar que se trata de un texto de autor carmelitano interesado en promover su orden), aunque en otras ocasiones, en medio de una gran aflicción que intentaba hacer comprender a su pariente, se

[138] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XIII, § 1, p. 119.

[139] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XIII, § 1, p. 119.

le mostró envuelta entre encendidas hogueras[140] que a su vez explican la quemadura que dejó con la mano en la parte interior de una puerta en la casa de su cuñada y sobre la cual profundizaremos más adelante.

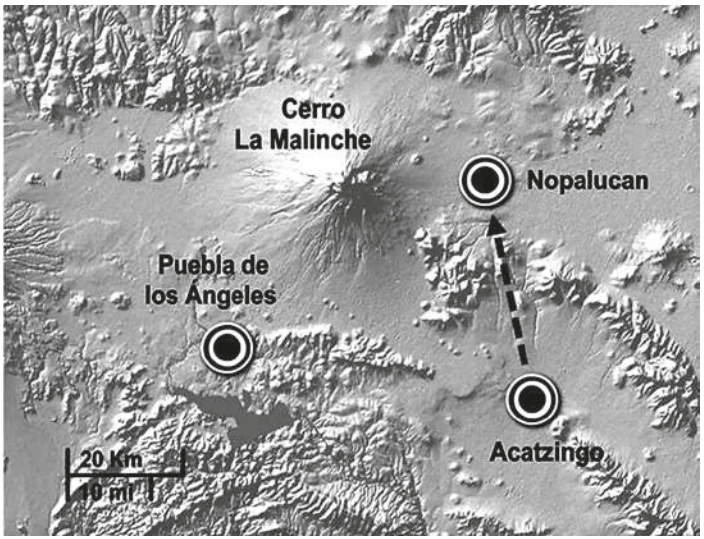


Fig. 30. Se decía que el ánima de María López, india muerta en Acatzingo, se aparecía en Nopalucan a la esposa de su hermano Miguel.

[140] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XIII, § 3, p. 120.

Por supuesto, las fechas manejadas en este tipo de narraciones rara vez son casuales, sino que tienen un significado al interior mismo de la historia narrada o establecen un lazo de intertextualidad con otras historias. Recordemos que en el *Liber miraculis* de Lucas de Tuy, del siglo XII (I,3.2), se decía que las penas purgatoriales eran atenuadas cada vez que se celebraba una misa por los difuntos, los principales días de fiesta del calendario litúrgico y los domingos, que eran festividades en sí mismas por ser el día de la resurrección de Jesús. En este caso, el hecho de que el estallido de manifestaciones ocurriera en torno de la pascua de Navidad, una de las más importantes fiestas del año, indica que el narrador trataba de establecer un vínculo con el nacimiento de Cristo como redentor del pecado (Mt 1.21), que es el origen de la muerte del hombre (Rm 8.2), y que son también las razones por las cuales en varios *exempla* medievales se habla de esta fecha como parte del *refrigerium* visto ya no como un sitio sino con un estado o situación.

Paradójicamente, de manera paralela a la asimilación cada vez más castiza de los motivos narrativos en las historias de apariciones que se referían a los indios, la confianza en la salvación de sus almas parece haberse ido diluyendo al menos entre algunos grupos de españoles, incluso religiosos. En parte, esto puede haber tenido como antecedente el desaliento que empezó a embargar ya desde mediados del siglo XVI a los evangelizadores cuando vieron que de las generaciones adultas nada se podía esperar con respecto a la asimilación de la nueva fe. Como explicaba fray Andrés de Olmos, a pesar de los años trabajados, curar la llaga de la idolatría, que él identificaba con la herejía, no llegaba a lo vivo más que de pasada, y las viejas creencias reverdecían una y otra vez.[141]

Esta desilusión se ve reflejada en otra breve historia de aparecidos indios contada ahora por fray Agustín de Vetancurt en su *Menologio franciscano,* dado a la estampa en 1698, y cuyo protagonista es el lego franciscano fray Sebastián de Aparicio:

[141] Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, prólogo, f. 388v, p. 4.

> …en otra ocasión [Sebastián] entró a una ermita, y una alma de una india difunta le pidió socorro. Preguntole el siervo de Dios si acaso se salvaban los indios? [sic]. Respondió: los niños, todos; de las indias, algunas; de los indios, pocos, porque los más se condenan, especialmente los mandones.[142]

De un mundo de buenos salvajes donde las mujeres parecían más propensas a las experiencias del purgatorio que sus angelicales compañeros en el siglo XVI se había saltado al relato de un franciscano del siglo XVII donde otro miembro de la orden, si bien de muy escasas letras, dudaba de la salvación de los indios e incluso invertía las proporciones previamente aceptadas en función de los razonamientos religiosos acerca de la conducta de las personas por su sexo. ¿Qué había pasado en el camino para que las explicaciones hubieran sido tan radicalmente modificadas?

Décadas después de la conquista, y ya criadas como cristianas, las indias habían adoptado la mansedumbre y la piedad que se esperaba de ellas dentro del cristianismo, en tanto que los hombres, envilecidos por la dominación a la que se encontraban sujetos, eran estigmatizados como ebrios, mentirosos y haraganes sin remedio, lo cual justificaba al mismo tiempo su explotación por parte de los encomenderos y hacendados, así como el paternalismo de los frailes en un intento de acreditar su permanencia entre ellos en medio de su lucha con el clero diocesano. Sin llegar a ser calificados de animales más que en conversaciones informales que no dejaron huella en la documentación de la época como no fuera en calidad de acusaciones que nunca se pudieron probar,[143] la suerte de los indios estaba echada.

---

[142] Agustín de Vetancurt, *Menologio franciscano*, febrero 25, p. 21.

[143] Juan Antonio Ortega y Medina, *Imagología del bueno y del mal salvaje*, pp. 39-48.

Tercera parte

Fantasmas y aparecidos europeos en la Nueva España después de Trento

En 1563 concluyó el Concilio de Trento después de 18 años de complicadas e interrumpidas sesiones. En la magna asamblea, la Iglesia católica definía su postura frente a los dogmas cuestionados por los protestantes: se reafirmaba la necesidad de las obras de caridad contra la aseveración de que la fe era la única fuente de salvación; se prohibía la lectura de la Biblia a los laicos propuesta por Lutero, por el peligro que encerraba su libre interpretación, y se impulsaba la edición de catecismos que resumieran las doctrinas católicas juzgadas como necesarias para los fieles. Así mismo, se fomentaba el culto a la Virgen María y a los santos, a sus reliquias, a sus imágenes y a los santuarios de peregrinación; se insistió en la creencia en el purgatorio, en la eficiencia de las indulgencias y en la importancia de los sacramentos y del sacerdocio como rector de una comunidad cristiana jerarquizada. Todo lo cual reafirmó la autoridad papal.[1]

Con respecto al purgatorio, las decisiones eran tajantes:

> Habiendo la Iglesia católica instruida por el Espíritu Santo, según la doctrina de la Sagrada Escritura y de la antigua tradición de los Padres, enseñado en los sagrados Concilios, y últimamente en este general de Trento, que hay purgatorio; y que las almas detenidas en él reciben alivio con los sufragios de los fieles, y en especial con el aceptable sacrificio del altar, manda el santo Concilio á los obispos cuiden con suma diligencia que la sana doctrina acerca del purgatorio, transmitida por los santos Padres, y los sagrados Concilios, se enseñe, crea y conserve por los fieles cristianos, y se divulgue en todas partes.[2]

Gracias esta insistencia, como se puede documentar en los dos catecismos del agustino fray Juan de la Anunciación (de 1575 y 1577 respectivamente), ya desde finales del siglo XVI se tenía en la Nueva España una idea bien clara del Más Allá bajo tierra, el cual se concebía compuesto

---

[1] Antonio Rubial en Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 17.

[2] *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Sesión XXV, "Decreto sobre el purgatorio", p. 327.

de cuatro círculos o senos concéntricos, de los cuales el más externo correspondía al limbo de los padres o Seno de Abraham, donde estaban las almas de Adán y Eva antes de que Jesucristo bajase a los infiernos y los sacase de allí; luego estaba el limbo de los niños muertos sin bautizar, caracterizado por una terrible obscuridad por cuanto estaba privado de la luz de la verdadera fe; enseguida venía un tercer círculo que se identificaba con el purgatorio, y el centro de todos ellos era el infierno.[3]

Por lo demás, la mecánica de la devoción a las ánimas era simple: al rezar por algún alma que estuviera en el purgatorio se le liberaba y dejaba en posibilidad de ir al cielo. Una vez ahí, como muestra de agradecimiento, era ella la que rezaba por el bienestar de los humanos, especialmente de quienes hubieran intercedido por su descanso.[4] Por supuesto, en un nivel popular la cosa no quedaba ahí, sino que, si los deudos no realizaban los actos necesarios para auxiliar a sus muertos, entonces aquellas almas torturadas podían incluso aparecer ante quien juzgaran necesario para instarlo a cumplir con su deber.

Es así que, en la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII, llegó a existir una religiosidad marcada por la casi obsesiva intranquilidad acerca de la salvación eterna propia y aun por la ajena, en la que las mediaciones, caras al sentido devocional popular, jugaron un papel cada vez más importante. Junto a María, abogada e intercesora por excelencia, un número creciente de santos se incluyó en las peticiones de intercesión conforme pasaron los años, junto con la creciente vigencia de las benditas ánimas del purgatorio.

Tales inquietudes por la salvación generarían en tiempos postridentinos una desmedida proliferación de lo eucarístico tendiendo a reducirse a lo sacrificial-expiatorio expresado en miles y miles de misas aseguradas *ad aeternum* que garantizaran hasta donde fuera posible un paso poco

[3] Alonso Villegas, *Flos sanctorum*, 1 de noviembre, p. 735. Del limbo de los niños se habla en el 5º artículo de la fe de los catecismos de fray Juan de la Anunciación (Josep-Ignasi Saranyana, "Teología académica y teología profética americanas (siglo XVI)", pp. 1044-1045).

[4] Alonso Villegas, *Flos sanctorum*, 1 de noviembre, p. 736.

prolongado o inexistente por las regiones tenebrosas del inframundo,[5] pero despertando también de paso la sospecha de algunos acerca de que tales ceremonias no servían más que para enriquecer a la Iglesia a costa de la ignorancia de la gente.[6]

Con todo, aunque en la Nueva España no faltaban escépticos que esgrimían la falta de experiencias personales como instrumento para negar la posibilidad del regreso de las ánimas sobre la tierra (como hacía el grabador Juan Ortíz en la segunda mitad del siglo XVI),[7] la mayor parte de sus habitantes concordaban en que aún si nunca nadie había presenciado tales manifestaciones, para un cristiano los milagros "no era menester verlos, sino creerlos".[8] La gente aceptaba de buena gana que las ánimas del purgatorio se levantaban de los cementerios para buscar a sus parientes cuando tenían necesidad de misas o algunos favores de los vivos, y sobre esto conversaban cotidianamente en cualquier momento del día como, por ejemplo, la hora de la comida,[9] sin necesidad de un horario o una ambientación particulares para ello.

A diferencia de los informes medievales, donde las ánimas suelen presentarse continuamente en sueños a los testigos,[10] en las historias posteriores a Trento casi todas ellos son casos físicos, tangibles y experimentados durante la vigilia, con lo que se nota el progresivo abandono de las posibilidades más abstractas de la comunicación con los muertos sostenida (y aún con reticencias) por San Agustín, para quien, como ya

---

[5] Francisco Tejada Vizuete, "Religiosidad de indianos extremeños a través de sus testamentos", p. 80.

[6] "'Testificación original de Hipólita, alias Inés Gutiérrez", México, 20 de agosto de 1572, en Francisco Fernández del Castillo, *Libros y libreros*, p. 166.

[7] "Continúa la declaración de María de Sanzoris", México, 22 de agosto de 1572, en Francisco Fernández del Castillo, *Libros y libreros*, p. 164.

[8] "Sigue la testificación de Leonardo Fragoso", México, 23 de noviembre de 1571, en Francisco Fernández del Castillo, *Libros y libreros*, p. 147.

[9] "Testificación original de Hipólita, alias Inés Gutiérrez", México, 20 de agosto de 1572, en Francisco Fernández del Castillo, *Libros y libreros*, p. 166.

[10] Ariel Guiance, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, p. 402.

vimos, los espectros eran seres elegidos por Dios que se presentaban en sueños delante de los hombres. Pocos son los casos de apariciones fantasmales que tienen como vehículo el sueño después de Trento, como aquel donde se cuenta que fray Francisco de Colmenar tuvo mucha afición al emperador Carlos V e hizo por él continuas oraciones hasta que tuvo revelación de que había salido del purgatorio.[11] Sin embargo, aunque en ella se dice que se trata de un hecho verídico, se subraya su carácter de visión para diferenciarlo de las anécdotas que luego irán siendo narradas sobre encuentros personales y directos con seres del Más Allá y que marcan el paso de una creencia más bien abstracta e intelectualizada con respecto a la vida de ultratumba a una más familiar y fácil de comprender para el individuo promedio.

Para Luis Maldonado, la religiosidad popular busca relacionarse con lo divino en una forma más sencilla, más directa y más rentable. Por "búsqueda de relaciones más sencillas" entiende el intento de superar una forma de praxis religiosa demasiado intelectualista, demasiado cerebral, abstracta y "dogmática". En ella se buscan formas más intuitivas en las que el sentimiento y la fuerza imaginativa de la gente común puedan desarrollarse. Por "búsqueda de relaciones más directas" entiende el rechazo a unas mediaciones clericales entre el hombre y la divinidad que consideran más obstáculo y muro opresivo que comunicación y servicio. "Rentable", por último, es la satisfacción de deseos de utilidad, punto en el que regularmente se llega a terrenos próximos a la magia, a la superstición y el fanatismo que siempre amenazan a la religiosidad popular.[12]

Considerando lo anterior, no tendría nada de extraño que a pesar de la persistencia del pensamiento agustiniano en obras como el *Universal Vocabulario* de Alfonso de Palencia —en pleno siglo XV— donde sostiene que el fantasma es "un gesto figurado en el ánimo de lo que

[11] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 4, cap. VII, p. 45.
[12] Luis Maldonado, "Religiosidad popular", p. 1191.

nunca vimos y [...] visión vana en sueños que no significa nada",[13] con el paso del tiempo la evolución de las narraciones de espectros dentro de la cristiandad hubiera apuntado hacia una interacción directa con los vivos desdeñando sus apariciones oníricas y recalcando las físicas. Al final de cuentas existía la posibilidad de que la visión no fuese sino un sueño, mientras que el encuentro en vivo con un muerto, independientemente de su credibilidad, o el hecho de que el encuentro se refiriera de esta forma, despejaba las dudas al respecto. Esta necesidad por comunicarse con ellos en forma familiar rápidamente llegó al abuso en España hasta convertirlos a finales del siglo XVI en seres parlanchines, develadores de secretos que una mente menos inclinada a las maravillas hubiera clasificado rápidamente como atentados contra la divinidad a través de preguntas sobre la salvación personal de individuos particulares, de muertos afamados, etcétera.

Lejos de ser un mero e insustancial cuento hecho para espantar a los escuchas, en esta época el *exempla* de aparecidos era una herramienta de gran utilidad en contra del emergente protestantismo, que negaba la existencia del purgatorio y la posibilidad del contacto entre los vivos y los muertos, denunciándolos como una farsa de la Iglesia católica para obtener dinero con la credulidad y el miedo de los fieles. La finalidad de la insistencia en los relatos de ánimas era pues la de confirmar la autoridad de la Iglesia católica y la certeza de sus enseñanzas, pero si bien en el concilio tridentino se mandaba que los religiosos recalcaran a los fieles la creencia sobre el purgatorio, y los predicadores de aquel momento obedecieron cumplidamente, no lo hicieron sin hacer algunas adecuaciones que concordaran con su línea general de interpretación acerca del Nuevo Mundo.

Si los frailes de las tres primeras órdenes mendicantes habían insistido durante años en la inocencia cuasi-angelical de los indios salvajes y luego en su mansedumbre de nuevos cristianos que los mandaba dere-

[13] Ariel Guiance, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, pp. 410-411.

cho al cielo tras la muerte, habría resultado sumamente contradictorio que de pronto hubieran comenzado a aparecer historias de fantasmas que los tuvieran como protagonistas. Por lo tanto, dejándolos precavidamente de lado, decidieron contar historias de apariciones de españoles, cuya conducta abusiva y ambiciosa en el Nuevo Mundo siempre habían criticado. De esta forma, Mendieta afirma: "Quise engerir entre las visiones de los indios estos ejemplos, por ser casos notables y ciertos, y que hacen *en confirmación de nuestra fe y en confusión de los infieles que carecen de ella*".[14]

Es por esta razón que, junto a una presencia extremadamente baja de indios en las narraciones de apariciones de ánimas, son los españoles los que, por un muy abultado margen, dominan en ellas tanto en calidad de aparecidos como de testigos.

Excluyéndolas de los sermones predicados en lengua vulgar a la plebe más ruda como en tiempos de Zumárraga, según se había ordenado en Trento, [15] las cuestiones sobre el Más Allá fueron finalmente abordadas explícitamente en los textos de los frailes. El franciscano Diego Valadés, por ejemplo, casi como un repaso de algo que todavía resultaba si no novedoso al menos de uso poco común, comenta en su *Retórica christiana* que al morir el cuerpo el alma recibía premios o penas en los lugares preparados para ellas, y que estas últimas podían ser disminuidas por los sufragios de los vivos a los que merecieran ser ayudados, logrando si no una liberación más plena, al menos sí más rápida.[16] Por supuesto, aunque era laudable tener respeto a los difuntos, no dejaba de advertirse que las funerales más eran hechas para satisfacción de los vivos que para

[14] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 4, cap. XXVIII, p. 143. El énfasis es nuestro.

[15] *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Sesión XXV, "Decreto sobre el purgatorio", pp. 327-328.

[16] Diego Valadés, *Retórica cristiana*, 6a. pte. "Breve y concisa explicación de todo el contenido del maestro de las sentencias", distinción 45, p. 837.

provecho de los muertos,[17] por lo cual se debía tener cuidado en no caer en la ostentación. No estaban muy lejanos los días en que el escribano Juan Rodríguez, y con él todos sus lectores, desaprobara enfáticamente en 1541 las muestras externas de dolor de la viuda de Pedro de Alvarado, doña Beatriz de la Cueva, quien se negaba a comer y a beber sin dejar de quejarse de Dios por la muerte de su marido, ocurrida en la guerra del Mixtón,[18] y no sería hasta un siglo después que tales expresiones y los dispendios económicos que estas traían aparejados se volvieran moneda común entre quienes pudieran devengarlos.[19] Como era de esperarse, considerando que las mentalidades no cambian tan rápidamente como las disposiciones legales, las antiguas prevenciones en contra de los excesos en los sentimientos de los deudos y en las honras fúnebres no desaparecieron de pronto para dar paso a las prácticas que luego fueron tan comunes dentro de la piedad barroca a pesar de las constantes regulaciones suntuarias.

---

[17] Diego Valadés, *Retórica cristiana*, 6a. pte. "Breve y concisa explicación de todo el contenido del maestro de las sentencias", distinción 45, p. 837.

[18] Juan Rodríguez, *Relación del espantable terremoto que agora nuevamente ha ocurrido, en las Indias en una ciudad llamada Guatemala, es cosa de grande admiración, y de grande ejemplo para que todos nos enmendemos de nuestros pecados, y estemos apercibidos para cuando Dios fuere servido de nos llamar*, f. 6r.

[19] Verónica Zárate Toscano, *Los nobles ante la muerte en México*, pp. 238-241 y 281.

Capítulo 1
Ortodoxia cultural en las apariciones laicas

Pese a lo mucho que el ahistórico nacionalismo mexicano de los siglos XIX y XX haya podido decir al respecto, el temor al purgatorio no fue una herramienta de coerción social diseñada para abusar de los indios, sino parte de una trama de significación en la que, como acabamos de decir, todos los grupos sociales estaban insertos. No era para menos, pues, tanto como los indios, los europeos, constreñidos entre sus necesidades y sus creencias, sentían la tentación de sacudirse eventualmente la presión que implicaba su fe, y debían ser constantemente reorientados por las autoridades.

No obstante, a diferencia de los indios, los españoles estaban habituados por largos siglos de tradiciones y consejas al trasfondo cultural en que el purgatorio fue cobrando cada vez mayor preeminencia y dentro del cual tenía su lógica. Consecuentemente, fue mucho más sencillo realizar entre ellos los nuevos ajustes en la economía de la salvación. El problema a vencer no venía, en su caso, de la incredulidad, sino de los aspectos populares de la fe.

Dada la idea de que el reato del pecado original afectaba a todo el mundo por igual, desde el principio del cristianismo se entendió que la culpa en abstracto no era una cuestión de sexo. Hombres y mujeres se encontraban en pleno uso de su libre albedrío y, por consiguiente, corrían también idéntico peligro de tomar decisiones erróneas aunque fuera por motivos relativamente diferentes, determinados en buena medida por la posición que ocupaban en la estructura social y los ámbitos a los que idealmente se les asociaba en el contexto cultural imperante.

De esta manera, aunque en general a ambos sexos se les consideraba capaces de cometer todo tipo de malas acciones, pecados como la mur-

muración, los excesos en el hablar, la lujuria, la vanidad y la pereza cultivados en la intimidad de los espacios privados, junto con la rebeldía cuando se les llamaba la atención acerca de ello, se juzgaban eminentemente femeninos, mientras que, paralelamente, se aceptaba que cada profesión u oficio tenía pecados peculiares, y como las mujeres estaban teóricamente apartadas del mundo profesional, los pecados de este tipo eran más bien masculinos, lo mismo que los relacionados con la propiedad, por lo cual los hombres eran vistos como particularmente propensos al orgullo, la violencia física y la codicia, típicos de los ámbitos públicos y competitivos en los que se movían.[20] Por supuesto, no es que se creyera que tales pecados fueran privativos de unos y otras, ni que todos los casos obedecieran a los mismos tipos sociales, pero es cierto que a pesar de presentar algunas diferencias entre sectores, tenían elementos comunes de forma y de fondo en la manera en la que culturalmente se les representaba. Así, por ejemplo, aunque en todos los casos se advierte la intención de obtener un prestigio social para el visionario como parte de un capital simbólico sumamente apreciado en la época,[21] y, de vez en cuando, incluso un beneficio económico en testimonios referidos a casos de dudosa moralidad, los relatos de varones tienden más hacia el pintoresquismo de las situaciones, son más directos y sus espectros suelen tener objetivos prácticos y concretos con respecto a las enseñanzas que deben derivarse de ellas, mientras que entre las mujeres resultan más estereotipados y se hace un uso extremo del *pathos* del sentimiento y del autosacrificio con el propósito mucho más obvio de enaltecer la piedad heroica de las testigos.

[20] Cristina Segura Graiño, "El pecado y los pecados de las mujeres", p. 217 y Cristina Segura Graiño, "La Sociedad y la Iglesia ante los pecados de las mujeres en la Edad Media", p. 852.

[21] Antonio Rubial García, *Profetisas y solitarios*, p. 15.

1.1. Un asunto de hombres

Pese a la universalidad del pecado arriba referida, la mayor parte de los aparecidos laicos que encontramos en los relatos novohispanos son hombres y, además, españoles.

Como hemos tenido oportunidad de mencionar en obras previas,[22] las necesidades de los diferentes momentos de la conquista y colonización del Nuevo Mundo influyeron en las representaciones de sus participantes asociándolos con los seres del imaginario religioso de tal manera que se reforzaran las ideologías manejadas dentro de los textos producidos en cada uno de ellos. De esta manera, si los frailes evangelizadores hablaron eventualmente de ángeles que se aparecían con rasgos y figuras de indios, y de indios de inocencia y sencillez angelical, los demonios fueron constantemente identificados como negros de nariz chata, cabellos crespos y conductas reprobables que violaban todas las disposiciones de la Iglesia. Los españoles, por su parte, cuyas conductas no permitían asociarlos con ángeles sin un serio descalabro para tales figuras del imaginario, pero que también hubiera sido políticamente incorrecto representar como demonios por el grave perjuicio que habría significado tanto para la religión que decían seguir como para el control que trataban de mantener sobre las nuevas tierras, eran, en cambio, ideales para las escenas purgatoriales donde, sin embozo alguno, hay un pecador, un pecado y una expiación a ser satisfecha. Inmejorable situación, pues, al mismo tiempo que salvaba la idea positiva del cristiano como defensor y difusor de la verdadera fe, en su vida cotidiana lo mostraba también potencialmente propenso a todas las imperfecciones morales derivadas de la mala orientación de su libertad.

Como era de esperarse, al igual que en los casos de indios, los ejemplos más tempranos de apariciones fantasmales de hombres laicos los encontramos en las obras de los misioneros del siglo XVI, y los motivos

[22] Javier Ayala Calderón, *Un lugar entre los santos* (2010) y *El Diablo en la Nueva España* (2010), ambos libros publicados por la Universidad de Guanajuato.

que impedían su descanso eterno tenían que ver, según hemos dicho más arriba, con los pecados a los cuales se les creía más proclives, como eran la ambición económica y de poder, la violencia contra la vida o el honor de otros y a veces de sí mismo, la concupiscencia y el libertinaje.

No obstante, algunas apariciones de españoles en documentos de las primeras épocas de la conquista y colonización del Nuevo Mundo no son precisamente purgatoriales, sino más bien casos de castigo infernal debidos en parte a las situaciones extremas que siendo varones enfrentaban en aquellos tiempos, y como ejemplo de ello podemos mencionar el caso narrado por Motolinía en sus *Memoriales* acerca de las ánimas que se manifestaban en unos llanos de Perú como resultado de una batalla entre españoles por el dominio político y la explotación económica de aquellas tierras:[23]

> Bien señalado quedó el campo de la sangre que allí se derramó, y de lo que después sucedió muestra el grande espanto de las crueles muertes. Porque como esta batalla se dio en unos campos rasos, donde no hay árboles ni montes, fueron vistas lumbres algunas noches y muy temerosas y espantosas voces como de gente trabada en batalla, que decían 'iMueran, mueran, mátalos, mátalos, a ellos, a ellos, préndelo, llévale, no le dejes vida!', etcétera; y [que] esto sea verdad muchos españoles que del Perú han venido a esta Nueva España lo han certificado y también ha venido por testimonio, que quedó aquel lugar donde fue la batalla tan temeroso, que aun de día no osaban pasar por allí; y los que de necesidad han de pasar parece que van como espantados y que los cabellos se les respeluznan.[24]

Aunque fray Toribio no se preocupa por identificar históricamente el acontecimiento, por sus características, y por el hecho de tratarse de un agregado posterior al primer borrador del texto de Motolinía, fechado en

[23] Para una exposición más amplia de este caso ver Javier Ayala Calderón, "Espacios de la muerte y ejércitos espectrales".

[24] Motolinía, *Memoriales,* 1a. pte., cap. 58, p. 234.

1541, parece aludir a la batalla del llano de Chupas, cerca de Huamanga, ocurrida el día 16 de septiembre de 1542, donde se enfrentaron por el gobierno del Perú las tropas realistas comandadas por el visitador Cristóbal Valle de Castro contra los rebeldes que seguían a Diego de Almagro el Mozo tras el asesinato del gobernador Francisco Pizarro y que dio como resultado una matanza tal de españoles[25] que su noticia escandalizó a toda España.

Interesado en ejemplificar esto como un tipo de actividades negativas entre los españoles que, seducidos por las riquezas y el afán de dominio, los llevaban a arriesgar sus vidas en estos enfrentamientos, Motolinía echa mano de motivos narrativos típicos de las historias de apariciones del Más Allá desde la Antigüedad[26] para convencer a sus lectores acerca de la realidad del acontecimiento. Sin embargo, puesto que las apariciones de aquel llano eran de personas ambiciosas que luchaban por enriquecerse a cualquier costo y no para difundir el Evangelio como era su deber, no podían ser presentadas como ánimas purgantes. Y si bien la serie de "lumbres" que aparecían en el descampado a partir de la fecha de la batalla podían evocar en el lector de la época las llamas del purgatorio, igual podían ser también las que envolvían a las almas condenadas cuando se manifestaban ante los vivos.[27] Máxime si, como hace Motolinía, las expresiones que acompañan y moralizan el documento aluden al infierno cuando afirma que el Perú es un sitio donde no llueve ni rocía y un río de Babilonia a donde iban mil locos "a buscar la muerte del cuerpo y del ánima",[28] pues dentro de la Biblia, la muerte del alma es la muerte segunda, la cual se identifica con el infierno.[29]

Fuera del ámbito político, pero no de la esfera pública en la que se movían los varones, el también franciscano Gerónimo de Mendieta nos

---

[25] Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, cap. CL, p. 217.

[26] Pausanias, *Descripción de Grecia*, lib. I, cap. 32, §4, p. 171.

[27] Varias de ellas recogidas y comentadas por Danièle Dehouve, *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVIII)*, anexo de *exempla* en CD.

[28] Motolinía, *Memoriales,* 1a. pte., cap. 58, p. 233.

[29] Ap 20.6 y 14; Ap 21.8.

cuenta otro caso de castigo *post mortem* debido a un acto de violencia promovida contra otros, si bien en ella el resultado no fue en modo alguno exitoso ni favorable para el agresor. De acuerdo con Mendieta, cierto día entre 1524 y 1537, durante un comisariato de Francisco Jiménez[30] en ausencia del provincial en turno:

> En México un español fue a matar a otro, y aconteció (como las más veces acaece) que el agresor fue muerto y enterráronle en el convento de S[an] Francisco. Y al tiempo que echaron el cuerpo en la sepultura, dio un gran grito espantable, de que los frailes quedaron atemorizados, y encomendaron al Señor el ánima de aquel defuncto.[31]

No obstante, poco después del acontecimiento, una noche —pasada la hora de maitines, la oración de medianoche— Fray Diego de Olarte fue a la oficina del comisario Francisco Jiménez para confesarse con él, como solía hacerse en los conventos, y mientras en ello se entendían llamaron a golpes en la ventana. El comisario sacó a fray Diego de la celda para conversar con el visitante a solas, y aunque el curioso fraile parece haber puesto bastante atención para enterarse de lo que ocurría al otro lado de la puerta, y hasta escuchó la voz de su superior hablando con alguien, nunca pudo entender nada de lo que se decía, ni con quién era la plática. Sin embargo, fray Diego sospechó luego que el visitante era el difunto de días atrás porque al día siguiente el comisario hizo un razonamiento a los religiosos para que ya no se molestaran en encomendárselo a Dios, "porque ya el Señor lo había puesto donde debía estar".[32] Pero ¿dónde era eso? No en el cielo, seguramente, debido al intento de homicidio que había perpetrado y por el hecho de haber fallecido sin el auxilio espiritual necesario; tal vez en el purgatorio, como resultado de las oraciones de los frailes

[30] Que muere en este último año según Agustín de Vetancurt, *Menologio Franciscano*, julio 31, p. 81.

[31] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 4, cap. XXVIII, pp. 141.

[32] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 4, cap. XXVIII, pp. 141-142.

como intercesores ante Dios, pero lo más probable es que el sitio designado fuese el infierno, en donde, una vez entrado, ya no hay salida ni alivio (Lc 16.24-26) y donde de nada valían ya las oraciones de los frailes, por lo cual hacerlas era tiempo perdido.

Aparte de esta lógica de la condenación, un factor más que debe considerarse para la hipótesis infernal es el del grito, pues dentro de los *exempla* medievales es muy común que los cadáveres condenados emitan gritos y hasta hagan discursos de protesta al ser enterrados en la tierra santa de un cementerio o una iglesia, pues saben muy bien que no lo merecen. Tanto así, que a veces incluso la tierra misma donde han sido sepultados los rechaza y escupe de su seno. Sobre este particular volveremos más adelante al hablar sobre los cadáveres animados.

Como puede notarse con ambas historias, de grupo una e individual la otra, ambos narradores ponían sobre aviso a los hombres en contra de las acciones violentas contra otros, de las que, además, nunca se tenía la certeza de salir bien librado y solo ponían en riesgo la salvación.

Por supuesto, la violencia podía tomar muchas otras formas y dos de las más temibles eran el atentado contra la vida propia y el atentado contra el honor, entendido este como el buen nombre o fama de que gozaba ante los demás alguna persona, lo cual en esa época constituía una forma particular y no menos valiosa de la vida. Y cuando un suicida había sido también un calumniador el resultado en términos de pena *post mortem* era deplorable. En la *Historia eclesiástica indiana*, de Gerónimo de Mendieta, por ejemplo, se dice que estando acostada en la villa de Toluca, una mujer española llamada Isabel Hernández vio un día al amanecer "un hombre colgado" dentro de su aposento, el cual llevaba puesto el "hábito de la misericordia".[33] Atribulada por aquella aparición, la mujer acudió con su confesor, fray Benito de Pedroche para recibir su consejo y este le sugirió conjurarlo si creía tener el valor para ello, y le enseñó el modo de hacerlo. Orientada de esta forma, la mujer presenció dos o tres veces más la "visión" de aquella ánima a la misma hora que la primera ocasión,

[33] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 4, cap. XXVIII, p. 142.

pero el miedo que le causaba le impidió dirigirle la palabra hasta que un día, animada por la presencia de otras mujeres que la acompañaban en sus habitaciones, la conjuró y le preguntó lo que quería.

> El hombre le dijo quién era, y cómo había cuatro años que había muerto en aquel mesmo aposento, y que todo aquel tiempo había que estaba en purgatorio, porque había levantado un falso testimonio a una doncella que quería casar un sacerdote honrado, llamado Antonio Fraile, por lo cual la doncella no se casó. Y que se había confesado de aquel pecado y tenido de él contrición; mas por cuanto no le había restituido la honra, penaba todavía en purgatorio. Y que para muestra de la verdad que decía, que le preguntasen al Antonio Fraile si esto era así. Y que por morir fuera de México no le había vuelto la honra; que de su parte se la volviesen y le mandase decir algunas misas, porque luego saldría de purgatorio, y así se las dijeron, y nunca más pareció. Hízose averiguación de esto en México, y hallóse ser todo así, y a aquella mujer se le volvió la honra, aunque ya era casada cuando esto sucedió. No se descubre el nombre del defuncto por su honra.[34]

Por el contexto de lo que ocurre dentro del relato, nos damos cuenta de que Mendieta está hablando del ánima de un suicida y que la situación planteada resulta así problemática, pues desde siglos atrás la Iglesia clasificaba la violencia contra sí mismo como un pecado mortal que se castigaba con las penas infernales y no como un pecado venial que pudiera terminar de satisfacerse en el purgatorio. El caso es ciertamente complicado, pero puede desenredarse si rastreamos la manera en la que la concepción del suicidio fue cambiando a lo largo del tiempo.

Debido a la influencia de la moral y del derecho romano, antes del siglo VI el derecho canónico no establecía una represión generalizada del suicidio. Como ocurría en la Antigua Grecia, estas acciones eran vistas con una cierta indulgencia si sus autores eran miembros de las clases privilegiadas, sobre todo si se realizaban para escapar del deshonor, pero

[34] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 4, cap. XXVIII, p. 142.

se las hacía objeto de reprobación e infamia si pertenecían a las clases inferiores en la medida que el suicidio de criados y siervos suponía un atentado contra la propiedad y la autoridad del señor. No fue sino hasta el siglo VI en el Primer Concilio de Braga, Portugal, (561 d.C.) que la Iglesia estableció una regulación mucho más rigurosa para el suicidio, fruto de la desesperación, como un pecado contra Dios en tanto único verdadero dueño de la vida humana, asimilándolo al homicidio y procediendo así a castigarlo con la prohibición de ofrendas durante las exequias y el acompañamiento del cuerpo con canto de salmos.[35] De hecho, el suicidio era considerado peor que el homicidio, pues un homicida todavía tenía tiempo de arrepentirse, confesarse y hacer penitencia hasta lograr la salvación, pero el suicida se negaba a sí mismo de manera definitiva esta posibilidad.[36] Siglos más tarde, en el año 1284, el Sínodo de Nîmes establecerá ya no solo la prohibición de exequias religiosas para los suicidas, sino también la prohibición de su sepultura en campo santo[37] considerando que él mismo se había excluido de la comunidad cristiana con su pérdida de fe en la providencia divina.[38]

Este lento cambio en la manera de juzgar el suicidio, junto con la lenta formación del purgatorio y el consecuente predominio del infierno como sitio de castigo de los asesinos, es el motivo por el cual las historias que circulaban durante la Edad Media resultaban ambiguas en cuanto a la concepción del aparecido suicida, lo cual se reproduciría en todas las obras que abrevaban de ellas pintándolo a veces como un condenado y a veces simplemente como un ánima en pena con posibilidades de redención, como en el caso narrado por Mendieta.

Por otra parte, aunque Mendieta no nos indique los motivos por los que aquella persona se hubiera quitado la vida dentro de su *exemplum*, ni mucho menos nos indique el destino de sus restos mortales, resulta

---

[35] *Synodus Bracarensis prima*, XV, ff. 109v col. a-109v col. b. Consultado el 3 de julio de 2017 en http://www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/chga_057t.htm.

[36] San Agustín, *La ciudad de Dios*, lib. I, cap. XXV, pp. 22-23.

[37] Esaú de María Díaz Ramírez, *La religión en el Quijote*, pp. 68-69.

[38] Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, p. 135.

curioso que su castigo no fuera dado por el acto criminal en contra de sí mismo, y que fuera eso lo que tratara de expiar, sino que las apariciones se debieran a una acción aparentemente menos grave como una calumnia, máxime si con ella o sin ella, la interesada había logrado consolidar un matrimonio. Pero esto tiene sentido si dejamos de concentrarnos en la joven como supuesta víctima y recordamos que el delito había involucrado también a un "sacerdote honrado", ya que, como apunta en otro momento el autor: "Dios no se olvida de tomar venganza de aquellos que a sus siervos persiguen y maltratan".[39] Los enemigos de los religiosos tenían que andarse con cuidado si no querían terminar en el infierno o, por lo menos, en el purgatorio dentro de estos relatos para servir de escarmiento a otros.

En cuanto a la indumentaria del aparecido, el hábito de la misericordia del que habla la testigo era el de la cofradía del mismo nombre. En el siglo XVI las cofradías cubrían funciones que iban desde establecer lazos de solidaridad gremial entre sus integrantes; cohesionar entre sí a las personas originarias de un mismo pueblo de indios (cofradías de naturales); organizar lo necesario para las celebraciones que se llevaban a cabo a lo largo del año, y también estaban aquellas de índole social o benéfico, "cuya misión radicaba en fomentar la caridad cristiana y la asistencia a sus semejantes por medio del ejercicio de las siete obras de misericordia corporal" del cristianismo.[40] A estas últimas era que pertenecía la de la Misericordia, situada en la Real Sala del Crimen, la cual se encargaba de proveer un capellán que acompañara a los condenados a muerte hasta el momento de su ejecución, y después dar cristiana sepultura a sus cadáveres.[41] Aunque entre los ejecutados por la justicia podía haber ahorcados, la declaración del aparecido en el relato de Mendieta nos deja ver que no

[39] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 5, 1a. pte., cap. XXXV, p. 364.

[40] María Concepción Lugo Olín, *Una literatura para salvar el alma*, p. 181. Es decir: 1) Visitar a los enfermos, 2) Dar de comer al hambriento, 3) Dar de beber al sediento, 4) Dar posada al peregrino, 5) Vestir al desnudo, 6) Visitar a los presos y 7) Enterrar a los difuntos.

[41] María de los Ángeles Rodríguez Álvarez, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, p. 111.

forma parte de ellos, pues había muerto en la casa, no en el cadalso, por lo cual la única otra posible explicación es que el aparecido fuera identificado como miembro de la cofradía y que esa fuera la razón por la que se le hubiera sepultado con su hábito, si bien esto igualmente no hubiera podido hacerse en sagrado.

Fuera una cosa o la otra, el hábito de la misericordia de este aparecido habría sido en todo caso, la indicación narrativa de un intento por evadir las penas del Más Allá acarreadas por la desesperación del personaje, pero el desarrollo posterior del relato pone énfasis en subrayar que aquella estratagema no había funcionado. ¿Por qué? Porque a pesar de que para aquel momento en la Nueva España ya no resultaba descabellada la idea de sepultarse con la indumentaria de diversas congregaciones piadosas[42] y donde pronto sus insignias comenzaron a usarse durante al menos el traslado de los cuerpos de las casas a sus sepulturas[43] lo más común seguía siendo que la gente solicitara ser enterrada con el hábito de alguna orden religiosa, empezando por el de San Francisco, de lejos el más demandado de todos ellos.

Para la gran mayoría de los difuntos dentro del cristianismo, que estaba principalmente formada de estratos de muy escasos recursos económicos, la mortaja por excelencia había consistido siempre en una sábana blanca que cubría todo el cuerpo con excepción del rostro y que simbolizaba la pureza del alma que se presentaba ante Dios. No obstante, desde finales del siglo XIII la utilización de los hábitos de las agrupaciones mendicantes con estos fines se había comenzado a difundir entre personas de economía media y alta como resultado de una religiosidad popular en donde tal adopción se consideraba una forma válida de aprovechar el ascendiente de un santo ante Dios para tener un mejor lugar en el Más Allá. Dejando atrás la suntuosidad de sus atavíos funerales de oro y seda,

[42] Al morir en Veracruz a principios del siglo XVII, el marinero Jerónimo de Torres pedía que lo enterraran con una túnica y un capirote que tenía entre sus bienes, seguramente pertenecientes a una cofradía (A.G.I., Contratación, 515, N.2, R.3 citado por Joaquín Rodríguez Mateos, "'Bien a los muertos y utilidad para los vivos'", p. 462).

[43] Verónica Zárate Toscano, *Los nobles ante la muerte en México*, p. 233.

incluso los reyes de España no tardaron en seguir este ejemplo como una señal de su piedad y de su humildad. De esta manera, si bien Enrique II y Fernando el Católico fueron enterrados con el hábito de la Orden de Predicadores, los reyes Sancho IV, Pedro I, Enrique III e Isabel la Católica solicitaron el hábito franciscano y lo popularizaron dentro de la Corte. No obstante, a medida que avanzaba el siglo XV eran cada vez más las personas comunes que pedían también el hábito de la Orden de Frailes Menores hasta que, de ser una práctica piadosa especial, se convirtió en una costumbre bastante ordinaria.[44] Tanto, que —después de toda una vida de excesos— entre la gente de recursos aquello a veces no parecía ser sino una estrategia para presentarse pobre pero esperanzadamente ante el juez supremo tratando de evadir la sentencia de Mc 10.25 acerca de la dudosa salvación de los ricos.[45] En buena medida este interés se debía a la promoción que le hacían los mismos franciscanos, quienes invocaban para ello, con certidumbre o no, una supuesta indulgencia plenaria concedida por el papa León X a quien se enterrase con él o que, por lo menos, lo solicitara en el momento de la muerte aunque no llegara a usarlo.[46] Por lo tanto, para un franciscano celoso como Mendieta, consciente de la categoría de su hábito, cualquier otra vestimenta fúnebre era incapaz de garantizar nada con respecto al Más Allá, menos aún si se trataba del hábito de una simple asociación de seglares, y menos aún en un pecador tan abominable como un suicida. Su *exemplum* es clara muestra de ello.

Por supuesto, rico en historias, Mendieta no se limita a poner ejemplos de aparecidos laicos violentos, sino que desarrolla otros en los que presenta diversas situaciones problemáticas a las que se enfrentaban los frailes al realizar su trabajo con ellos, como las relacionadas con las deudas. Entre estas encontramos una en donde Mendieta utiliza el término de "vulto" (sic) para caracterizar a la aparición fantasmal, aunque con

---

[44] Fernando Martínez Gil, *La muerte vivida: muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, p. 82.

[45] Verónica Zárate Toscano, *Los nobles ante la muerte en México*, p. 231.

[46] *La Mortaja o Examen de la costumbre de sepultar los cadaveres con habito de religioso*, pp. 7-9.

ello no se refiere a una presencia sólida y discernible como el "bulto del muerto" de la época prehispánica según vimos en nuestro capítulo anterior, el cual se dejaba ver con claridad para mostrar diáfanamente su naturaleza de cadáver envuelto en sus atuendos fúnebres. Por el contrario, el "vulto" de Mendieta es más bien un cuerpo o sombra de rasgos y volúmenes inciertos pero decididamente humanos, la cual era (y no ha dejado de ser hasta nuestros días) una de las formas más populares en las que la gente se refería a una presencia espectral sin rasgos fisonómicos concretos, que solía producir un gran temor debido al aspecto grotesco, sombrío y agazapado que muchas veces solía revestir ante los ojos del presunto testigo, ya fuera que este lo identificara o no con un difunto conocido, y coincidiría por lo tanto con la imagen antropomorfa y embozada de la lámina 26 de Jean-Claude Schmitt a la que simplemente propone llamar *Fantasma de un hombre condenado* (ver Fig. 17).

En este relato un joven recibe en su casa de la Ciudad de México la visita de un "vulto" que le solicita su intervención para recibir una serie de beneficios que lo liberen del purgatorio.

Según dicho relato, el 7 de mayo de 1595 (el mismo año en el que Mendieta lo está consignando por escrito) alguien llamó ya entrada la noche a la puerta del joven soltero Pedro Martínez Morillas. Sorprendido en su cama, antes de abrir Pedro preguntó la identidad de quien llamaba, y el visitante le contestó que le dejara entrar para que él mismo lo viera. Precavidamente, el mozo no se animó a hacer aquello sino que, por el contrario, a la mañana siguiente se dirigió al Convento de San Francisco a consultar el acontecimiento con los frailes. En un primer momento de incredulidad, los frailes le preguntaron si no habrían sido algunos mancebos amigos suyos que trataban de burlarse de él, pero Pedro no lo creía factible pues, confesó, sorprendiendo incluso al lector, ya otras noches le había ocurrido lo mismo y por eso él pensaba que podía tratarse de alguna ánima. Aparentemente, la seguridad del joven termina de convencer a los frailes acerca de lo que debía hacerse, pues entonces le aconsejaron que si aquello se repetía abriese la puerta, pues tal vez Dios le mandaba de veras un ánima para socorrer. Y no tuvieron que esperar mucho tiempo para averiguarlo, porque aquella misma noche el visitante volvió.

> Otro día a prima noche tornó a tocar a la puerta del aposento al tiempo que quería dormir, y le estremecieron la cama, y él despertó y se encomendó a Dios, y luego lo llamaron por su proprio [sic] nombre, diciendo: "Abrid, Pedro Martínez". Él se levantó de la cama y se fue hacia la puerta, y le preguntó quien era. Él dijo que le abriese, que entonces le diría quien era. Preguntole si era de este mundo o del otro. Respondiole que del otro. Y por saber si acaso era el demonio, fuele haciendo preguntas por los artículos de la fe, y él respondía, que en todos ellos creía y había creído en toda su vida. Y para certificarse si era del otro mundo, díjole: "Dad tres golpes encima de este aposento", lo cual él hizo luego, y los dio, y en un punto se volvió a poner a la puerta, donde antes estaba. Entonces se esforzó el Pedro Martínez y abrió la puerta, y vio entrar un bulto que le dijo: "Dios se lo pague, por haberme abierto la puerta, y por haberme aguardado". Y dijo más: "Acostaos en vuestra cama", y él se acostó, y el bulto se asentó a los pies de ella, y le pareció al Martínez que el bulto estaba hecho un yelo. Díjole luego su nombre y mandole que en el altar del Perdón (que está en la iglesia mayor de México) le dijesen treinta misas, y que se obligase a cierta deuda que le declaró, y que esto fuese dentro de treinta días. Asimismo le aconsejó que no estuviera solo en aquella casa. Y dicho esto, vió que se tornó a salir.[47]

El joven no quiso revelar la identidad del difunto, pero Mendieta afirma que un hermano del mozo le dijo que el "vulto" era el ánima de su padre.[48]

A diferencia de la mayor parte de los relatos de aparecidos novohispanos, a la espantosa situación de la llamada se agrega el estremecimiento violento del lecho que hace despertar del todo al joven mientras la escucha, lo cual era consignado en los tratados de la época —como el *Tribunal de superstición ladina* (1631) de Gaspar Navarro (Aranda de Moncayo, 1572-1631)— como obra de cierto tipo de demonios ruidosos que hacían travesuras e inquietaban las camas.[49] Con un contexto

[47] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 4, cap. XXVIII, p. 143

[48] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 4, cap. XXVIII, p. 143.

[49] Gaspar Navarro, *Tribunal de superstición ladina*, Disputa IX, f. 23v.

semejante, lo extraño hubiera sido que nadie hubiera sospechado la intervención diabólica en el acontecimiento.

Nos encontramos, pues, nuevamente con el tópico del posible Demonio disfrazado de difunto y la forma en la que la gente consideraba factible descubrirlo obligándolo a recitar el credo y diversas oraciones del cristianismo, las cuales funcionaban como elementos apotropaicos infalibles por el desagrado que se creía causaban a los ángeles caídos debido al odio que sentían hacia Dios.[50] Por otra parte, antes de aceptar que el fenómeno era real y no una broma de mal gusto, era necesaria también una prueba de habilidades superiores a lo humano, y de ahí la solicitud de golpear el techo tres veces, pues era bien sabido que, debido a su ausencia de cuerpos reales, los espíritus (y entre ellos los demonios) podían llamar a una puerta y casi simultáneamente hacer ruidos en cualquier otro lugar.[51]

Con un gran control sobre sí mismo que quizás ya delata el desenlace del relato cuando identifica aquella presencia fantasmal con su padre, el joven abre la puerta y el "vulto" hace su aparición. Como hemos dicho previamente, antes que masa amorfa, "vulto" significa aquí algo que presenta un volumen, pero también una forma, y en este caso parece claro que se trata de una silueta humana debido a que el autor no tiene necesidad de describirla y sí, por el contrario, afirma que esta "se sentó", y no simplemente que se hubiera posado sobre la cama. Por supuesto, el detalle de que ya en el lecho el "vulto" se sintiera frío como un hielo nos habla de una concepción opuesta a la de las llamas del purgatorio, pues aquí estamos ante un ser sin calor corporal, que pertenece a la noche y a la tumba.

Los motivos de la condena del "vulto" en este relato son, por lo menos a primera vista, obvios. La deuda no saldada del muerto era la causa de su situación, como afirmaba Motolinía que podía ocurrir si no se restituían las cosas ajenas a sus legítimos dueños, un tópico que se repite a

[50] Gaspar Navarro, *Tribunal de superstición ladina*, Disputa XVII, f. 41r.
[51] Gaspar Navarro, *Tribunal de superstición Ladina,* Disputa IX, f. 23v.

lo largo de innumerables *exempla* durante todo el medioevo en Europa y todo el virreinato en Nueva España sin importar el valor de lo retenido. No obstante, por otro lado, hallamos también el tópico del amor de los difuntos por sus deudos, que los hace volver para tomar diligencias con respecto a su bienestar.

Como ánimas de cristianos viejos (es decir, libres de mezcla con moros, moriscos, judíos, gitanos, mulatos ni nuevamente convertidos al catolicismo, puesto que estos tenían prohibido el paso a las Indias), todos los aparecidos que hemos visto en este apartado eran plenamente conscientes de los motivos de su estancia en el purgatorio. No obstante, la condena de una persona, más que de solo la comisión de un pecado era resultado también muchas veces de su olvido o bien del descuido en confesar y satisfacer su transgresión para procurar la salud espiritual, como le ocurre en otro *exemplum* al desordenado Alonso Caravallo, según informa el carmelita fray Agustín de la Madre de Dios en su *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano.*

Según fray Agustín, Caravallo era un alarife muy entendido en su arte, pero también era un hombre "muy distraído en sus costumbres y muy roto en su modo de vivir", es decir, de conducta moralmente poco ordenada y dado a los placeres,[52] uno de los defectos más comunes que podía tener un hombre del virreinato en los siglos XVI y XVII. No obstante, no se podía decir que dicho personaje fuera un mal cristiano, e incluso alguna vez hacia 1602 había demostrado su devoción a la Virgen del Carmen dando valiosos consejos para la corrección de los trabajos en su templo del Convento Carmelita de San Sebastián de la Ciudad de México. Su alma no estaba, pues, tan descarriada como para que una suave penitencia no hubiera bastado para ponerlo espiritualmente a salvo, pero su misma despreocupación lo dejaba vulnerable en contra de uno de los principales terrores del católico de la época, que era la "mala muerte":

[52] "Roto" en Robert Jammes y Marie Thérese Mir (coords.), *Glosario de voces anotadas en los 100 primeros volúmenes de Clásicos Castalia*, p. 624; "Distraído" en Cesar Vidal, *Enciclopedia del Quijote*, p. 254.

el deceso súbito y repentino, sin confesión y sin haber realizado las acciones necesarias para dejar los asuntos personales en regla.[53] Desde muchos siglos antes, el momento de la muerte era esperado por el cristiano con dos preparaciones distintas: una remota, que implicaba el vivir de acuerdo con los lineamientos de la fe y en aprender teóricamente a morir para saber cómo enfrentar el momento cuando tuviera que hacerlo, mientras que la otra forma era cercana y se practicaba durante los momentos inmediatos a la muerte con un asistente que ayudara al moribundo a realizar los ritos decretados para el caso por la Iglesia, al mismo tiempo que a mantenerse reposado, seguro y concentrado en su salvación.[54] Pero, para su desgracia, el alarife no contaba con ninguna de estas cuando más lo necesitó.

De acuerdo con el *exemplum*, un día, poco después de su intervención en la iglesia, Caravallo tuvo que hacer un viaje a Oaxtepec, con tan mala suerte que a la mitad del camino su caballo se encabritó, se desbocó y lo arrastró con el pie en el estribo hasta estrellarlo de cabeza contra un peñasco causándole la muerte. Al poco tiempo, la casa donde había vivido comenzó a experimentar ruidos extraños que tenían aterrorizados a sus habitantes y sus apariciones comenzaron a ser vistas por una niña de siete años que era nieta del difunto, la cual lo veía claramente y afirmaba que su abuelo la llamaba e iba a abrazarse con él, aunque nadie más podía percibirlo.

Lo principal de la actividad tenía lugar en el sótano hacia medianoche, con una serie de ruidos tan terribles que las personas que intentaban acercarse para averiguar lo que pasaba terminaban reculando, incapaces de soportar el miedo. Al final, un grupo encabezado por un religioso de la orden de San Francisco, armado con agua bendita y su estola, por si se trataba de algún truco demoniaco, logra acercarse lo suficiente para descifrar el enigma. Eran las once y media de la noche cuando:

---

[53] María Concepción Lugo Olín, *Una literatura para salvar el alma*, pp. 20-21 y 176-178.

[54] Ildefonso Adeva Martín, *Ars bene moriendi. La muerte amiga*, pp. 305-306.

> ...empezaron a oír en aquel sótano, que era al modo de almacén, muy lamentables gemidos y entre confuso estruendo de cadenas muy congojados sollozos [y al acercarse hacia donde sonaba el ruido] Vieron —¡Oh, caso terrible!— parados en el zaguán, salir por la puerta del sótano una figura horrible y temerosa y que envuelta en vivas llamas enviaba suspiros a los cielos, traía trabados los pies y las manos con grillos y cadenas abrazantes.[55]

Tras identificarse como el alarife difunto, el espectro pidió papel y tinta para descargar el alma dictando un testamento y así salir del purgatorio. Lo curioso es que pese a que se afirma que el fraile amanuense estuvo escribiendo un buen rato lo que había de hacerse por el difunto, el relato nunca nos lo dice, y si esto ocurre así es porque su objetivo nunca fue realmente hablar de él, sino de la Orden del Carmelo Descalzo. En cambio, cuando inmediatamente después se le pregunta cómo, pese a sus pecados y haber muerto sin confesión, estaba en el purgatorio en camino de salvación y no en el infierno como correspondía a sus circunstancias, la apología religiosa e institucional no se hace esperar. Como solía ocurrir en estas explicaciones, el espíritu hace un encomio de la piedad de la Virgen del Carmen, que había intercedido por él ante Dios debido al favor que había hecho a los frailes del Carmelo en lo tocante a la construcción del templo dedicado a ella. Por supuesto, con este argumento los carmelitas promovían el culto a esta advocación de la Virgen María, lo cual los beneficiaba directamente con la asistencia de la gente a sus templos, al mismo tiempo que llamaba la atención con respecto a que cualquier favor que se le hiciera a la orden era recompensado por la Virgen, como el mismo autor no tiene empacho en reconocer cuando afirma: "...este [caso] nos muestra la estima que tiene de este convento, pues también [sic] galardona a quien le ayuda y le promueve en algo".[56]

---

[55] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. I, cap. XXIII, § 6, p. 75.

[56] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. I, cap. XXIII, § 7, p. 75.

Como ha podido verse, especial lugar ocupan en este relato los fenómenos acústicos entre "ruidos temerosos", "estruendos tristes de cadenas" (herencia de la tradición clásica como en el caso del filósofo estoico Atenodoro), "muy lamentables gemidos", "congojados sollozos", ruido de suspiros, etcétera. Probablemente porque esto era lo más común de la tradición en innumerables historias que corrían cotidianamente entre la gente debido a la facilidad del oído para fantasear en los momentos de obscuridad en que los ojos nada podían hacer para despejar sus dudas, pero sí que el caso tiene una particularidad especial que vale la pena comentar. Resulta que, después de hacer sus peticiones y responder las preguntas que se le hicieron, el ánima termina desapareciendo de una manera llamativa:

> Desapareció con esto el difunto haciendo un ruido espantoso y para señal del caso dejó estampada en la pared la sombra de un cuerpo humano, hecha con la violencia de las llamas que arrojaba el fantástico que traía. Muchos hay agora vivos en la ciudad de México que alcanzaron y vieron esta sombra y aún algunos también que deponen el suceso.

A diferencia de las huellas de manos que veremos más adelante en otros *exempla*, las cuales quedan plasmadas en diferentes materiales como prueba del fuego del purgatorio en que se hallaban las almas, este es el único caso encontrado que habla de una plasmación de cuerpo entero, pero —como los otros— pretende presentarla también como una prueba de su veracidad. Solo que, en ausencia de una evidencia física que perdurara en el tiempo, recurre a la buena fe del lector y a la honorabilidad de los testigos, así como a una supuesta serie de probanzas recogidas contemporáneamente por el licenciado Alier de Villagómez, oidor de la Real Audiencia de México, bajo el principio, aceptado en una sociedad legalista como la española de la época, de que, si había sido certificada ante notario, entonces era realidad. Y si fuera cierto, como asegura De la Madre de Dios, que tal historia fue predicada como verdadera por el polémico Juan Pérez de la Serna, arzobispo de México entre 1613 y 1627, ya no cabía duda.

Otro detalle que igualmente llama la atención es que entre las historias de españoles esta sea la única que hemos localizado con participación de declarantes infantiles en nuestras fuentes, lo cual puede deberse a la nula fiabilidad que se les concedía como testigos.

Con el triunfo indiscutible del purgatorio dentro del mundo católico, las apariciones de hombres laicos se volvieron cada vez más comunes y abundantes según avanzaba el siglo XVII. Tanto, que solo unas décadas después de los textos de Agustín de la Madre de Dios, Juan de Palafox, en ese momento ya de regreso en España después de haber sido obispo de Puebla y Virrey de la Nueva España, ya no nos habla solo de apariciones individuales, sino también en grupos. Así por ejemplo, nos cuenta que en el puerto de Veracruz, un día domingo, 12 de su mes (aunque no especifica de qué mes se trata), en el primer semestre de 1654, a las dos de la madrugada, en su celda del convento de la Orden de San Agustín de aquella ciudad se aparecieron tres difuntos a fray Francisco de Medina, fraile "de muy singulares prendas de virtud y ejemplo", quien pudo identificarlos a la luz del mismo fuego que echaban de sus cuerpos como el capitán Julio César, antiguo alguacil mayor de la ciudad y el capitán Sebastián de San Román, ambos vecinos de Veracruz que murieron en el puerto durante las enfermedades de 1648 (probablemente vómito negro, es decir, fiebre amarilla); así como Andrés de Cumeta, vecino de la ciudad de Oaxaca, muerto también en Veracruz en 1651 cuando la misma enfermedad volvió a asolarlo y que mandaba a la tumba a los enfermos tras solo tres o cuatro días de presentarla.[57]

Según el remitente de la misiva que informa de estos hechos a Palafox, el vicario y cura de Veracruz Bernabé de Aguilera, los tres aparecidos habían pedido misas y otros sufragios para su descanso, los cuales rápidamente fueron concedidos por sus deudos y albaceas. Por supuesto, en todos los casos se trató de acciones que aportaban importantes ingresos a

[57] Carta de Bernabé de Aguilera en Juan de Palafox y Mendoza, *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*, núm. 76, § 246, pp. 136-138. Las noticias de esta enfermedad en Gregorio Martín De Guijo, *Diario*, t. 1, pp. 22 y 168-169.

la Iglesia ya fuera del pecunio del primero en misas y del último en donaciones al convento concepcionista de Puebla, así como de la recolección pública de limosnas para misas y compra de bulas de difuntos entre la gente de la ciudad por el descanso de San Román en vista de que, según sus palabras, desde el día de su muerte no había tenido "quien se hubiese acordado de él".[58] Todo ello ya no con la finalidad de aligerar sus sufrimientos en el Más Allá (el *refrigerium* en el sentido manejado en el siglo XIII por Lucas de Tuy), o procurar, sin certidumbre alguna, la remisión de algún tiempo de estancia en el purgatorio, como solía manejarse un siglo antes, sino con la plena seguridad de que esto ocurriría en cuanto se hicieran los sufragios e incluso poniendo una fecha precisa para el feliz evento en el caso del capitán Julio César (15 de agosto de aquel año, en la fiesta de la Asunción de Nuestra Señora).[59] Con matices, el viejo aspecto de transacción, tan criticado por Lutero cuando negaba la predicación popular de que "las almas vuelan del purgatorio apenas se deposita la contribución en la caja"[60] se presentaba nuevamente en los hechos.

Los vestigios dejados atrás por estas ánimas para probar la veracidad de sus apariciones no fueron diferentes a las de muchos otros de la misma época, y consistían en la huella de la mano del capitán Julio César estampada con fuego sobre la tapa de una caja y pretendidamente reconocida por un yerno suyo a partir de su forma y algunas características adicionales. Asunto sobre el que volveremos más adelante.

---

[58] Carta de Bernabé de Aguilera en Juan de Palafox y Mendoza, *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*, núm. 76, § 246, pp. 138-139.

[59] Carta de Bernabé de Aguilera en Juan de Palafox y Mendoza, *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*, núm. 76, § 246, p. 138.

[60] Martín Lutero, Carta al arzobispo Alberto de Magdeburgo, vigilia de Todos los Santos de 1517, en Esaú de María Díaz Ramírez, *La religión en el Quijote*, pp. 114-115.

1.2. Soberbias y de poca sujeción: mujeres laicas y apariciones

En cuanto a las mujeres españolas laicas, sus almas en pena no presentan diferencias fundamentales con las indias que ya hemos visto en lo que respecta a los motivos para penar. De esta forma, si la india "altiva y soberbia" mencionada por fray Agustín de la Madre de Dios, y que hemos analizado en nuestra segunda parte, se encontraba en penas de purgatorio por el "poco respeto" que había tenido a su marido y hermanos,[61] en otro caso, situado en Puebla en 1627 por el mismo autor, una mujer anónima, pero presumiblemente española puesto que el autor no se toma la molestia de caracterizarla de otra forma, se encontraba también penando por la "poca sujeción que había tenido a su marido"[62] y sin que sus albaceas hicieran nada para sacarla del apuro en que esto la había metido.

La testigo de esta historia es descrita como una "señora humilde, sencilla y virtuosa", una mujer de buena vida y frecuentadora de los sacramentos, muy apegada a los religiosos del Carmelo para su aprovechamiento espiritual,[63] lo cual constituye otro lugar común de estos relatos, en donde rara vez las características del testigo son ajenas a las razones de la aparición. Con excepciones que tienen más bien que ver con la lógica de la trama en donde ocasionalmente se requiere un personaje que sirva de enlace entre el aparecido y el destinatario final de su mensaje (como el funcionario de un cementerio o de una iglesia que avisa de la aparición al testigo principal), para que alguien atestiguara una aparición debía haber una razón moral, usualmente que se tratara de una persona buena y devota que explicara el interés de la aparición para pedirle un favor, o bien tan mala o inconsciente con respecto a su conducta que le sirviera de escarmiento para no caer ella misma en esa situación.

---

[61] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XIII, § 1, p. 119.

[62] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XIII, § 6, p. 121.

[63] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XIII, § 5, p. 121.

Según dicho relato, estando esta señora una noche ya muy tarde en su aposento oyó una voz que la llamó en tres ocasiones por su nombre desde una sala. A la tercera acudió a la sala con una luz encendida y al no ver a nadie procedió a preguntar quién llamaba. Entonces una voz sin cuerpo le respondió:

> Yo soy fulana (nombrando a una amiga suya ya difunta) que ha diez años que estoy en el purgatorio por no haber mis herederos ni albaceas acudídome con sufragios y Dios me ha dado licencia para que venga a pedirte me encomiendes a su majestad; hazlo así porque es mucho lo que padezco.[64]

Por supuesto, la buena mujer hizo lo que la voz le pedía y otra noche oyó la misma voz que le daba las gracias y le rogaba lo continuase haciendo. Hasta aquí, la aparición y su solicitud no se salen en absoluto de lo típico de estas historias, que suelen terminar con la obtención de favores muy concretos y, eventualmente, con una última visita del espectro ya sea para agradecer el favor recibido, despedirse o hacer alguna recomendación final. En este caso, no obstante, este es apenas el inicio de una trama más abigarrada y contradictoria en donde se detectan con facilidad los intereses que subyacen en ella en función de la insistencia con que se vuelve siempre a un mismo asunto.

No conforme con lo ya logrado, el espíritu solicita a la testigo que otras personas rezaran también por ella, muy especialmente los frailes y monjas carmelitas de aquella ciudad "porque podían mucho con Dios sus oraciones y eran gente piadosa y compasiva". Naturalmente, a partir de lo anterior no es difícil concluir que si esta historia aparece en el *Tesoro escondido* es porque cumplía con un objetivo abiertamente parcial y propagandístico hacia la orden del Carmelo Descalzo. Tal cosa no tiene nada de extraño, pues como continuaremos viendo en los apartados siguientes, tratándose de órdenes religiosas, todas las narraciones de ultratumba

[64] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XIII, § 5, p. 121.

siempre fueron ejemplos para la exaltación de las bondades de quienes las recogían. Cada relato tendía a favorecer con la presencia de las ánimas a diferentes grupos religiosos o personas dentro de ellos por medio del encargo de misas, de oraciones e intercesiones, de la ropa que portaban al ser vistos, etcétera, con el argumento de que aquellos grupos eran particularmente favorecidos por Dios para tales encargos, convirtiéndose así en importantes instrumentos publicitarios de la santidad de unos y sebos muy provechosos para el lucro de otros.

No obstante, una cosa era decir algunas oraciones en privado para el descanso de aquella alma y otra ir a contar historias fantásticas a los frailes para que ellos también lo hicieran. Por lo tanto, para que la testigo acepte llevar el mensaje sin que los frailes la fueran a juzgar mentirosa, le pide a la muerta una prueba tangible:

> …vio esta piadosa mujer una noche, cuando ya estaba recogida, que quitaban un candelero que con su vela encendida tenía encima de una cajita de costura encima del estrado sin ver quién lo hacía ni menos que nadie abriese la cajita que ella tenía cerrada, y estando mirando aquesto vio que de dicha cajuela salía un plumar de humo espeso que causaba mal olor y no se atrevió a abrirla por ser algo medrosa. A la mañana la abrió y vio estampada en la tapa una mano de mujer, por la parte que caía hacia adentro, y estaba tan señalada y honda como si con una mano de hierro ardiendo la hubieran esculpido; y luego entendió que era aquella la señal que el alma la había prometido dar para que la creyesen […] Díjola también que manifestase esta señal para edificación y provecho de los prójimos y para que se aumentase la devoción con las ánimas del purgatorio y ofreciesen por ella oraciones y sufragios y que la cajuela se la entregase a los padres carmelitas...[65]

Así pues, la manera en la que el espíritu de su difunta amiga se presentaba ante ella es particularmente rica, pues nos deja ver muchas de las ma-

[65] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XIII, § 5, p. 121.

nifestaciones de las ánimas del purgatorio de la historia: como presencia auditiva, como un ser invisible que mueve objetos físicos, como una figura humana viva y reconocible, y por su asociación con las llamas del purgatorio que afectaban los objetos circundantes. Precisamente a esto último se refiere la expresión que el ánima le dirige a la testigo cuando aquella le solicita la prueba para los frailes. Aunque no es por completo explícito, el texto afirma que ya en una ocasión la difunta se había aparecido a la testigo:

> Otra noche se le apareció y la dijo "yo soy, no temas, que como temiste anoche me fui luego por no causarte algún daño; lo que te ruego es que cuando me vaya no me mires porque no te hagan asombro las penas que padezco".[66]

Pero ¿por qué el espíritu pide esto? Un lugar común de la literatura de ánimas del purgatorio era que algunas de ellas se presentaban de una manera mientras se les veía de frente, pero al dar la espalda inmediatamente se les percibía como realmente eran: lastimosos espectros que arrojaban de sí, como un horno, lenguas del más activo y virulento fuego,[67] una visión tan grotesca que bastaba para hacer perder el sentido y dejaba graves secuelas que podían desembocar en ansiedad, debilitamiento, enfermedades e incluso la muerte. En este caso, se dice que el miedo provocado a la testigo por las visiones era tan grande que había riesgo de que muriera de la impresión, por lo cual llegó a estar oleada, en espera del fin.

Por otro lado, la solicitud renovada de que la voluntad del espíritu se comunicara solo a ciertas personas es típico de relatos con fuertes posibilidades de tener un sustrato real, pero fraudulento por la malicia de sus inventores. Muchas veces, dentro de este tipo de relatos se advierte un afán por conservar en secreto las apariciones, o su comunicación única-

---

[66] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XIII, § 5, p. 121

[67] Aunque del siglo XVIII, un ejemplo de ello puede leerse en Joseph Manuel Rodríguez, *Vida prodigiosa del siervo de Dios fray Sebastián de Aparicio*, lib. III, cap. V, p. 160. Posiblemente en el lib. IV, cap. VIII, pp. 206-207 de la misma obra estemos delante de un fenómeno similar.

mente a un círculo confiable de personas, con lo cual se reducían los riesgos de causar un escándalo peligroso para los supuestos testigos evitando la intervención de las autoridades. La discreción lo era todo cuando se trataba de conseguir el mayor efecto y el menor riesgo. Por supuesto, esto debía justificarse, y la explicación que daban las ánimas (o más bien sus testigos) era que eso no formaba parte de la voluntad divina ni el ánima traía licencia para hacerlo. Y que nadie debía tratar de entender ni penetrar los juicios de Dios acerca de por qué determinaba la aparición manifestarse ante unos y no ante otros.[68] Concretamente en este relato, la testigo afirma que la difunta no quiso que se comunicara con sus hermanos, aunque vivían en Puebla. Algo comprensible, pues el amor filial de estas personas podría haber reaccionado muy mal si se mezclaba el nombre de su hermana y el honor de su familia en aquellos escándalos.

Según mencionábamos al inicio del apartado, parece obvio que, en el caso de las mujeres laicas, la mayor parte de los pecados que las enviaban al purgatorio dentro del imaginario religioso de la época coincidían con faltas a la humildad y obediencia que se esperaba de ellas como hijas y luego como esposas dentro de una sociedad patriarcal como la novohispana. De esta forma, por ejemplo, aunque sin manifestaciones fantasmales, una mujer que murió asesinada por su marido y luego fue liberada de las penas del purgatorio por la madre Isabel de la Encarnación declaró que había sufrido aquellas penas "por haber sido muy amiga de galas".[69] Esto, por supuesto, no era nada casual, sino que de esta forma el relato de aparecidos fungía como instrumento de enseñanza por un lado y de control social por el otro.

Felizmente para ellas, el favor de los frailes y sacerdotes solía venir en su auxilio y gracias a ello terminaban alcanzando el cielo. Así, en el caso reseñado, se dice que habiendo la testigo comunicado con su confesor

---

[68] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XIII, § 6, p. 121.

[69] Pedro Salmerón, *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación*, cap. XIV, p. 173; cfr. Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. VI, cap. XXI, § 3.2, p. 349.

carmelita lo que había pasado, se aplicaron por el descanso de aquella alma muchos "sufragios, penalidades y merecimientos", de tal manera que el último día de la Pascua de resurrección,[70] estando esta señora retirada en sus habitaciones se le apareció de nuevo el alma pero ahora con signos externos de salvación: resplandeciente, hermosa y contenta, despidiendo rayos de claridad y, después de hacerle una profunda inclinación de cabeza como señal de agradecimiento, voló hacia el cielo por lo alto del aposento.[71]

Como podrá colegirse a partir de este único caso, la cantidad de ánimas de mujeres europeas laicas que aparecen en los textos novohispanos es relativamente pequeña, un fenómeno ya detectado por Jean-Claude Schmitt con respecto a las mujeres en general durante la Edad Media.[72] Si durante el virreinato las mujeres eran vistas como eternas menores de edad, como testigos —en virtud de esa minoría— se les consideraba irresponsables y poco fiables, tendientes a la maledicencia y la exageración, mientras que como almas purgantes su presencia podía resultar indecorosa, alimentaba las murmuraciones y atentaba contra su honor y el de sus familias. No bastaba con callar los nombres de las apariciones femeninas (al final de cuentas muchas veces ni siquiera lo necesitaban) sino que su uso debía ser evitado en la medida de lo posible para protegerlas de sí mismas y de los demás.

Uno de los elementos más llamativos de este relato es el de la huella de la mano de la difunta en una caja, la cual forma parte de una tradición ya bastante extendida en Europa desde tiempo atrás y de especial importancia en esos momentos como parte de la contrarreforma. Es verdad que un católico fiel no necesitaba prueba física alguna para aceptar las enseñanzas de la Iglesia, pero a lo largo de la historia nunca había estado

---

[70] El domingo cuatro de abril de aquel año, primer domingo después de la luna llena tras el equinoccio de primavera en el hemisferio norte, como se fijó en el Primer Concilio de Nicea el año 325.

[71] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XIII, § 6, pp. 121-122.

[72] Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages*, p. 63.

de más tener algún vestigio que actuara como testimonio, y menos todavía cuando, como entonces, resultaba estratégico tanto para incentivar la creencia en el purgatorio y obtener algunos ingresos extraordinarios, como para luchar contra lo que a veces un tanto ambiguamente se conocía como "la herejía luterana". Agustín de la Madre de Dios, por ejemplo, junto con la dejada en la cara interior de una puerta por la cuñada de la india Catalina Montañez (I,2,3.4), decía haber tenido en su celda una tabla con una mano grabada a fuego por un aparecido del que ya no nos da información, pero la cual le servía para predicar la devoción a las ánimas, y gracias a la cual "se dijeron infinitas misas" por la emoción que esta despertaba en los fieles.[73] Por su parte, Bernabé de Aguilera, el corresponsal de Juan de Palafox, hablando de la mano grabada sobre la caja de madera por uno de los tres aparecidos analizados en nuestro apartado anterior (III,1.2), comenta —fuera cierto o no— que el suceso había servido para que unos herejes que se encontraban en ese momento en Veracruz se convirtieran al catolicismo y que en el momento del envío de la carta donde lo refiere estaban catequizándose para recibir el bautismo en cuanto fuera posible.[74]

Como cabe suponer, el origen de estas huellas de fuego tenía una explicación lógica dentro de la racionalidad del cristianismo. A partir de los argumentos de Santo Tomás, se aceptaba que las apariciones eran cuerpos aéreos con la forma del difunto, a los cuales comunicaban el fuego que las almas sufrían en el purgatorio y que bastaba para hacer arder cualquier cosa que tocaran.[75] Para la gente de los siglos XVI y XVII esto no constituía novedad alguna, y es el mismo Palafox quien afirma que:

---

[73] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XIII, § 6, p. 122.

[74] Carta de Bernabé de Aguilera en Juan de Palafox y Mendoza, *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*, núm. 76, § 246, p. 139.

[75] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XIII, § 8, p. 123.

> …el aparecer las ánimas de Purgatorio es tan frecuente, que a más de las que se aparecen a muchos siervos de Dios, son en gran número las que con grande publicidad dejan señales perpetuas de sus penas, como quien da memoriales a los cristianos, pidiéndoles socorros y sufragios, y de paso el escarmiento para no incurrir en ellas.[76]

Tan comunes eran estos casos, y tan grande el interés de las personas por conservarlas, que gracias a eso sobreviven varias de ellas en una muestra representativa que todavía hoy puede verse en la pequeña colección del Museo del Purgatorio, en la Iglesia del Sagrado Corazón del Sufragio, Roma, cuya pieza más antigua se remonta precisamente al siglo XVII.[77]

En ocasiones era el cuerpo entero del aparecido el que quedaba marcado como una sombra chamuscada en las paredes, lo cual daba cuenta de las llamas que lo envolvían por completo, tal y como se les describía en múltiples historias, pero lo más común era que las improntas dejadas por las ánimas correspondieran a las manos con las que sujetaban a sus testigos al pedirles favores, lo cual les producía fuertes quemaduras en la piel y las ropas. Cuando los aparecidos manipulaban objetos, estos quedaban indefectiblemente marcados y agujerados por las llamas, tal como ocurre con las cajas de madera y la puerta arriba mencionadas, así como con una manta de cama que Juan de Palafox afirmaba tener en su poder con la huella de una mano dejada por un fraile que en 1648 se habría aparecido en la ciudad de Puebla a una sobrina del mismo difunto.[78] Dentro de este imaginario, el fuego aplicado a estas piezas era de tal intensidad que incluso cuando tiempo después se colocaba la mano encima de ellas su calor seguía siendo notable y hasta doloroso cuando buscaba ser un escarmiento ante la duda de la gente.[79] Dada la índole maravillosa de estas piezas y ante

---

[76] Juan de Palafox, *El año espiritual*, 2a. pte., julio, sem. 4a., § 21, p. 238.

[77] Gerard J.M. Van Den Aarweg, *Almas sedientas. Visitas sobrenaturales. Mensajes y advertencias desde el purgatorio*, pp. 59-80.

[78] Juan de Palafox, *El año espiritual*, 2a. pte., julio, sem. 4a., § 22, pp. 238-239.

[79] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XIII, § 4, p. 120 y § 6, p. 122.

la necesidad de contrarrestar posibles dudas acerca de ellas, si en algo están conformes las fuentes —y que no percibimos en las muestras llegadas hasta nuestros días—, es en la naturalidad y perfección de las huellas, a tal grado idénticas a las dejadas por las manos de los vivos —se decía— que incluso el yerno del capitán Julio César pudo identificar la de su suegro gracias a sus muy particulares "señales y disposición" sin que nadie le hubiera hablado de su aparición.[80] Un delicado tejido de pruebas testimoniales en apoyo de pruebas físicas de apariciones que, a su vez, probaban las verdades de la fe.

[80] Carta de Bernabé de Aguilera en Juan de Palafox y Mendoza, *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*, núm. 76, § 246, p. 137.

Capítulo 2
El convento masculino y sus fantasmas

Aunque entre los casos de españoles notamos inmediatamente la preponderancia de frailes espectrales, esto no significa que dentro del imaginario novohispano los religiosos fueran las personas más propensas a visitar las estancias de expiación en el Más Allá, sino que, como grupo hegemónico que podía poner sus historias por escrito, había más posibilidades de que tales noticias llegaran hasta nosotros por encima de los relatos de tradición oral que seguramente circularon entre los grupos populares. Y si bien es cierto que su número nos impide hacer aquí una relación pormenorizada de cada una para no caer en la repetición de motivos narrativos de los que frecuentemente están cuajadas, sí vale la pena hacer el análisis cualitativo de algunas de ellas en busca de sus características más comunes, las razones de estas características y las enseñanzas que se esperaba transmitir con tales historias.

Como en el resto del mundo católico, dentro de las órdenes religiosas las historias de apariciones cumplían objetivos morales y doctrinales similares, si bien estos tenían matices que se explicaban en función de la imagen que tenían los frailes de sí mismos en comparación con el resto de la sociedad. En ellas, los delitos de los frailes eran menos graves, sus penas más breves, y sus tránsitos al cielo más expeditos que los de los demás. Y cuando las apariciones eran ajenas, muchas veces servían como signos de la santidad de los testigos. Cosa que, evidentemente, no ocurría con los seglares en general sino en casos de alumbradismo. Por lo mismo, buen cuidado tenían los frailes en separar unas historias de otras, para marcar las diferencias entre las calidades de sus participantes, lo cual nos da pistas para saber dónde buscarlas.

Si bien no necesariamente en configuraciones lineales, era muy común que las crónicas de los grupos evangelizadores incluyeran un recuento histórico de la actividad de los frailes entre los indios, salpicado de elementos maravillosos que la caracterizaban como obra divina; que realizaran una explicación con ejemplos de la manera en la que esta había impactado en la percepción religiosa de aquellos; que redondearan dicho panorama con ejemplos españoles que confirmaban y contrastaban los de los indios; y también que dentro del recuento bio-hagiográfico de los miembros de la orden en cuestión ubicaran hacia el final de sus vidas las experiencias preternaturales y edificantes que los identificaban como santos elegidos por Dios. Así por ejemplo, en la *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta, después de tres libros de historia y actividades de la orden, las revelaciones, visiones y resurrecciones de los indios aparecen en los capítulos XXIV-XXVII de su libro IV, las apariciones de indios, españoles laicos y frailes pecadores van en el capítulo XXVIII del mismo libro, y las apariciones de frailes virtuosos difuntos, así como de muertos en general que sirven como testimonios de santidad de sus testigos, se incluyen en las dos partes de su libro número cinco. Por supuesto, cuando los grupos religiosos no eran evangelizadores la presencia de los indios era mucho menor y se aumentaba el énfasis sobre las actividades religiosas entre los españoles.

La mayor parte de los frailes que se manifestaban en la Nueva España después de muertos seguían el tipo de los santos medievales que imitaba por completo la apariencia y solidez de los vivos, como lo vemos en el San Sancho del poema de Fernán González o en Santo Domingo de Silos, el último de los cuales adoptaba en sus apariciones la forma de un monje o de un sacerdote vivo y ejecutaba acciones que nada tenían de mágicas, tales como jalar cuerdas, saltar tapias, etcétera, y solo delataba su calidad preternatural debido a las misteriosas irrupciones efectuadas en el mundo material.[81] Fuera de estos santos tenemos el mismo fenómeno en la cán-

[81] Gonzalo de Berceo, *Vida de Sto. Domingo de Silos*, estrofa 645-665, pp. 301-305 y estrofa 700-729, pp. 311-317.

tiga 123 de las *Cantigas de Santa María* de Alfonso el Sabio, donde un difunto monje de Vitoria se aparece a dos compañeros suyos de hábito con la apariencia que tenía estando vivo para informarles de los pormenores de su muerte e instarlos a continuar teniendo fe en la Virgen (Fig.11).[82]

Estos personajes con aspecto de vivos dentro de la literatura monástica son de dos tipos, los que se presentan como seres humanos comunes, incluso con las mismas ropas que usaban cuando vivían, y los que eran vistos con ropajes, resplandores u otros elementos que permitían suponer su estado de salvación. No obstante, que algunas ánimas se presentaran como lucían en vida no significa que fueran necesariamente menos virtuosas que las que se presentaban con toda la parafernalia de santidad, sino únicamente que sus casos podrían haber sido estructurados a partir de patrones narrativos distintos y, si se puede, más arcaicos, de épocas en donde el poder sobrehumano no requería necesariamente un aspecto sobrehumano.

Por otra parte, no todos los seres espirituales que aparecen bajo el aspecto de religiosos vivos son necesariamente auténticos frailes o monjes en pena, y a veces ni siquiera difuntos. Un ejemplo novohispano de esto último son los supuestos franciscanos que, según fray Antonio Tello, asistieron (probablemente) en una de las actuales Islas Marías a un flamenco de apellido Acle y a sus compañeros en un desastrado viaje que realizaban en las proximidades del puerto de Chacala (Nayarit) (Fig. 31).

> Sábese que un fulano Acle, flamenco de nación, natural de Gante, llegó derrotado con otros compañeros, en un batel a una isla que hace el mar cerca del puerto de Chacala, y llegando a tierra y entrando por la isla, divisaron un convento de frailes de N[uestro]. P[adre]. San Francisco, donde los hospedaron y dieron de comer los religiosos, y saliendo de allí para el Valle de Banderas, contaron lo que les había sucedido, y habiendo vuelto dentro de breves días en el mismo batel, no hallaron tal convento, ni señal que lo hubiese habido.[83]

---

[82] Ariel Guiance, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, p. 405.

[83] Antonio Tello, *Crónica miscelanea de la santa provincia de Xalisco*, lib. II, cap. XCVI, pp. 319-320.

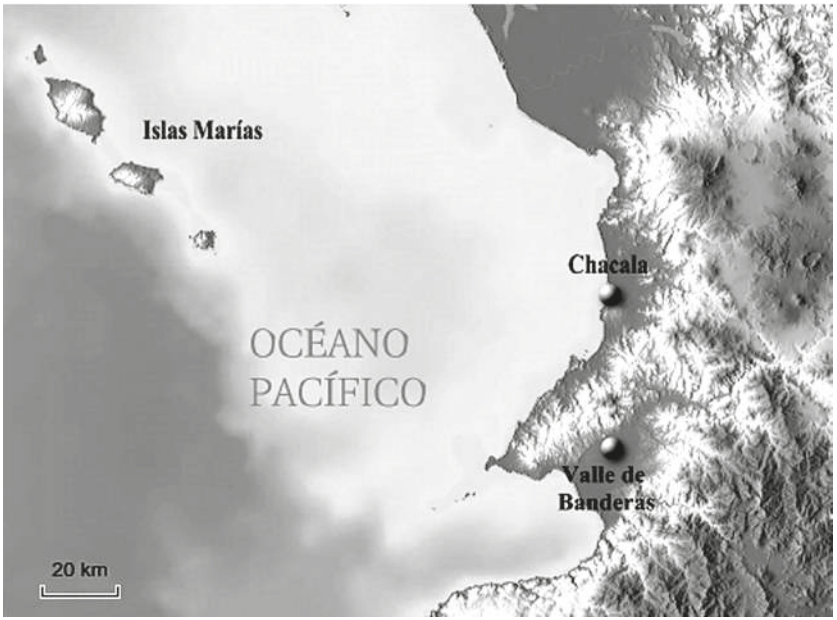


Fig. 31. Según Antonio Tello, probablemente en una de las Islas Marías, en la costa del actual estado de Nayarit, un grupo de náufragos descubrió un convento franciscano. Pero al regresar unos días después, no encontraron huella de su existencia. Probablemente se trate de un relato de auxilio angélico.

Como puede notarse, más que una historia de fantasmas, la que tenemos aquí hay que insertarla en una tradición de ángeles auxiliadores en el mismo sentido de los que en diferentes textos franciscanos, agustinos y dominicos de la época acudían en apoyo de los cristianos bajo apariencia de frailes[84] y de indios.[85] Interpretación que se ve reforzada por la afirma-

[84] *Gerónimo de Mendieta, Historia eclesiástica indiana,* t. II, lib. 5, 1a. pte., cap. XXXVIII, p. 374.

[85] Por ejemplo, en Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. V, 1a. pte., cap. LVII, pp. 448-449; Agustín de Vetancurt, *Menologio franciscano*, febrero 25, p. 21; Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín...*, lib. 2, cap. 22, pp. 225-227, y Juan Bautista

ción del mismo autor acerca de que en dicho Valle de Banderas muchas veces se había escuchado un sonido milagroso de campanas, que por lo regular son la voz de la Iglesia.[86] Islas misteriosas como esta no eran una ninguna novedad, pues los españoles conocían ampliamente la de Albea, en la popular leyenda del Viaje de San Brandán (ca. 900), donde, en un ambiente mágico y algo inquietante, un grupo de monjes acogen y agasajan durante un tiempo al santo y a su tripulación para que reposen de su viaje.[87] El mar, como zona liminal entre las realidades de diversos ámbitos terrestres, y como espacio de encuentros extraordinarios largamente explotado por la imaginación popular, no podía quedarse al margen de las apariciones de ultratumba, pero es mucho menos claro al respecto.

Dejando estas excepciones atrás, a diferencia de los relatos de muertos apasionados, cuya permanencia en este mundo se debía a la resistencia a separarse de sus seres queridos para llevar a cabo diversidad de actividades como las de vigilar y advertir a sus hijos, visitar a sus deudos, buscar venganzas, etcétera, manifestándose a través de bullas, sonidos sofocados y gemidos lastimeros (lo cual hace recordar que dentro de este imaginario popular los vínculos familiares no eran rotos por el fallecimiento),[88] los motivos que tenían los verdaderos frailes en pena para regresar del Más Allá en los textos novohispanos eran relativamente limitados y mucho menos ardorosos. Casi siempre sus apariciones tenían por objetivo cumplir una promesa, satisfacer una vaga o nimia trasgresión, solicitar un favor, transmitir un mensaje, manifestar una santidad o eran una mezcla de más de uno de ellos.

Méndez (OP), *Crónica de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (1521-1564)*, lib. 2, cap. 5, pp. 89-91; cap. 15, pp. 132-133, y lib. 32, pp. 264-265.

[86] Antonio Tello, *Crónica miscelanea de la santa provincia de Xalisco*, lib. II, cap. XCVI, pp. 319.

[87] Benedeit, *El viaje de San Brandán*, cap. XVI, pp. 22-30.

[88] Danièlle Alexandre-Bidon, *La Mort au Moyen Age XIIIe-XVI siécle*, p. 275.

2.1. La promesa como motivo del retorno

Un motivo típico de las apariciones desde la Edad Media y presente en múltiples relatos era el cumplimiento de una promesa contraída con otras personas para presentarse después del tránsito y comunicar al sobreviviente algún aspecto de la vida *post mortem*.[89] Esto es lo que ocurre a fray Miguel de Estíbaliz en el convento franciscano de Tlaxcala, después de haber pasado varios años en la provincia de Michoacán, a quien, según cuenta fray Agustín de Vetancurt:

> …se le apareció un religioso por dos o tres veces, y haciendo la diligencia fue un amigo suyo que había quedado en Michoacán, con quien había hecho pacto de que el primero que muriese se apareciera, porque el día que fue la aparición era en el que había muerto.[90]

Lo primero que llama aquí la atención es el procedimiento deductivo al que se tiene que recurrir para determinar la identidad del aparecido, lo cual nos lleva a preguntarnos cuáles eran las circunstancias de luz o de proximidad, o bien cuál era el aspecto que se atribuía al espectro dentro del relato del que abreva Vetancurt y que no permitía identificarlo desde el inicio pese que se trataba de un amigo cercano del supuesto testigo. Aunque nada indica aquí explícitamente que el espectro se presentase con un aspecto diferente al que tenía en vida, esta dificultad para reconocerlo deja serias dudas acerca de su apariencia o bien acerca de la originalidad de la segunda parte del relato. ¿Fue Miguel de Estíbaliz el narrador de esta historia tal y como aquí se cuenta, según parece indicar su cronista? Imaginación no le faltaba al buen fraile pues, sin haber estado presente en la muerte de fray Francisco Lorenzo (sacrificado en 1560 por los chichimecas durante su predicación en el noroccidente de la Nueva

[89] Stith Thompson, *Motif-index of Folk Literature,* E374.1.
[90] Agustín de Vetancurt, *Menologio franciscano*, septiembre 12, p. 99.

España) había dado un testimonio acerca de ella,[91] algo nada inusual en una época en la que, cuando se carecía de testigos, los cronistas inventaban escenas plausibles ya fuera en función de su erudición monástica o a partir de las experiencias previas conocidas y presentaba como un hecho que los acontecimientos habían ocurrido de esa manera.[92]

Resulta que antes de que Vetancurt narrara su versión, dicha historia ya existía, si bien de una manera tan distinta que cuesta reconocer en ella el germen de la posterior, y nos permite responder a las preguntas que hemos formulado, directamente relacionadas con las convenciones típicas de las historias de aparecidos en el ámbito monacal de esta época. Se trata de un *exemplum* contado por Gerónimo de Mendieta en donde se dice que, siendo morador del Convento de Tlaxcala, a Fr. Miguel de Estíbaliz se le apareció en varias ocasiones un fraile difunto.

> Un viernes en la tarde, estando aderezando el refectorio para que los frailes hiciesen colación, fue por un jarro de agua a la tinaja que estaba junto a la puerta del refectorio. Y volviendo con el agua, vio entrar un fraile en la oficina del refectorio (que tenía la puerta junto a la mesa traviesa) muy compuestas las manos[93] y puesta su capilla, y entendió que era un Fr. Antonio Velázquez que moraba también en aquella casa. Y dijo entre sí el Fr. Miguel: con alguna necesidad habrá entrado a tomar alguna cosa, y así disimuló con él. Mas viendo que tardaba y no salía, entró en la oficina, diciendo: "Acabemos ya, que es hora que salgáis". Y como no hallase ningún fraile, pensó que por ventura su sombra o otra cosa semejante le había engañado, y no hizo caso de ello. La mesma noche, dadas las tres después de maitines, y salidos todos los frailes del coro, quedóse allí solo Fr. Miguel, y vio con la luz que la lámpara de sí echaba, un fraile que venía hacia él muy compuesto, como lo había visto cuando entró en la oficina. Y díjole: "¿Quién sois?" El fraile le respondió: "Yo soy, ¿no me

[91] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 5, 2a pte., cap. VII, pp. 489-490.

[92] Asunción Lavrin, "Los espacios de la muerte", p. 65.

[93] "Compuestas", del latín *componere*, "poner juntos" (Guido Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, p. 179).

> conocéis?" Y luego lo conoció en la voz, y le dijo: "¿No sois vos Fr. fulano, que es ya defuncto?" Y él le respondió: "Sí, yo soy." Y en esto había estado rostro a rostro delante de Fr. Miguel, parado. Y cuando dijo, yo soy, fuese hacia la reja del coro, y preguntóle Fr. Miguel: "¿Qué buscáis por acá, hermano?" A esto respondió: "¿Pues no veis lo que busco?" Y luego desapareció. Fr. Miguel entendió lo que buscaba, que era que rogasen a Dios por él, y fuese derecho a la celda del guardián (que era Fr. Francisco de Lintorne) y le contó lo que había visto. El cual por entonces no le dio mucho crédito, pensando si sería sueño, habiéndose adormecido en el coro. Después, la noche siguiente, yendo Fr. Miguel a tañer a la Ave María, lo tornó a ver en un paño del claustro, y lo conoció muy bien, y vio que se fue hacia el altar mayor. Acabadas las completas, fue Fr. Miguel al guardián y le dijo: "Padre, verdad es lo que os dije, que esta tarde lo he visto otra vez". Entonces lo creyó el guardián, y le mandó que otro día pusiese la tumba en la iglesia, y que todos los sacerdotes del convento dijesen misa por él. Y avisó por los conventos comarcanos, que rogasen a Dios por un defuncto. Otro día siguiente lo vio Fr. Miguel desde el coro, estar en el altar mayor cerca del Santísimo Sacramento, y lo mismo otro día después, y otras veces lo había visto en este intervalo de días en el claustro alto y bajo, que por todas serían siete o ocho veces las que lo vio, y siempre iba hacia el altar mayor muy compuesto, y al cabo de doce días no pareció más. Este fraile había morado cuando vino de España en aquel convento de Tlaxcala, donde cometería alguna culpa por donde estuviese en aquel lugar haciendo penitencia y purgándola. Después fue a Michoacan, adonde el Fr. Miguel lo conoció y conversó por espacio de dos años y medio que moraron juntos en una casa. Y esta visión declaró Fr. Miguel, mandado por obediencia de su prelado.[94]

La capilla de la que habla el texto es la esclavina con capucha de los hábitos franciscanos, lo cual da a entender que el espectro llevaba cubierta la cabeza y que, por lo tanto, probablemente no dejaba ver tampoco su rostro. Dentro de las narraciones monásticas, la capucha era el distintivo de los monjes desde el día de su toma de hábito, cuando morían sim-

[94] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. IV, cap. XXVIII, pp. 140-141.

bólicamente para el mundo, hasta que bajaban a la tumba después de la muerte física, por lo cual era un símbolo de la muerte al igual que lo había sido en las representaciones de los muertos de las zonas europeas de cultura germánica. Debido a eso no es de extrañar que, a la larga, en las tradiciones literarias medievales de las órdenes religiosas, muchas veces los aparecidos llevaran el rostro oculto bajo la capucha como una manera de identificarse como difuntos,[95] pero por lo mismo resultara imposible reconocerlos a primera vista. Esta manera de representar la vida religiosa en la literatura tiene su paralelo en las artes gráficas, como en las miniaturas que durante la Edad Media ilustraron un sinfín de textos con imágenes de procesiones fúnebres (Fig. 32), con figuras de religiosos envueltas en cogullas de tal manera que eran percibidas apenas como bultos o siluetas obscuras imposibles de reconocer salvo que ellos mismos se identificaran.

Fig. 32. Dentro de la cultura popular la capucha fue vinculada con la muerte en parte debido a su asociación con los religiosos en el transporte de los difuntos en las honras fúnebres de la nobleza. Procesión fúnebre de Jean II, miniatura del Maestro Virgilio, en Jean Froissart, *Chroniques*, vol. I, París, ca. 1410.

[95] Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages*, p. 203.

A partir del manejo de las horas canónicas y los llamados a oraciones que hace Mendieta en su texto conocemos con cierto margen de precisión los momentos en los que tuvieron lugar las principales apariciones del difunto.

Para el siglo XVI las órdenes religiosas en la Nueva España regían sus actividades diarias por medio de las horas canónicas, una división del tiempo en vigor dentro de la cristiandad desde tiempos de San Benito, en la que cada una de las ocho horas en que se encontraban divididas indicaba a los clérigos franciscanos el conjunto de oraciones del Oficio divino que había que rezar en esa parte del día, y a sus laicos o legos (frailes no ordenados como sacerdotes), la cantidad de Padres Nuestros que les correspondían.[96] Estas horas se denominaban:

1. Maitines (*matutinae laudes* o alabanzas *matutinas*): después de medianoche.
2. Laudes: alrededor de dos o tres horas antes de salir el sol.
3. Prima: marcaba la primera hora después de salir el *sol*, sobre las 6:00 de la mañana.
4. Tercia: marcaba la tercera hora después de salir el *sol*, alrededor de las 9:00 de la mañana.
5. Sexta: pasado el cenit. Correspondía a la hora de la comida.
6. Nona: sobre las 15:00 horas.
7. Vísperas: tras la puesta del sol, habitualmente un poco después de las 18:00 horas y del Ángelus.
8. Completas: antes del descanso nocturno, alrededor de las 21:00 horas, momento en que se recomendaba acordarse y orar por los difuntos.[97]

[96] San Francisco de Asís, *Regla*, cap. III, 1-3, en V.V.A.A. *Regla, Constituciones generales, Estatutos generales de la Orden de los Hermanos Menores*, p. 8.

[97] San Francisco de Asís, *Regla*, cap. III, 4, en V.V.A.A. *Regla, Constituciones generales, Estatutos generales de la Orden de los Hermanos Menores*, p. 8.

Cada una de estas horas iba acompañada de llamados con la campana, la cual marcaba así los hitos en la vida de la comunidad de religiosos y de las poblaciones aledañas.

Como puede verse, más que una perfecta subdivisión del tiempo, lo que se buscaba con ellas era un orden y una distribución racional de la oración, motivo por el cual, si bien en principio cada una de las ocho horas canónicas corresponde aproximadamente a tres de las 24 horas del día que ya manejaban los romanos (doce de luz y doce de obscuridad), en ellas puede detectarse una relativa irregularidad que dependía mucho de la región, la temporada del año y hasta de los usos y costumbres de los conventos.

En el marco de este ritmo de vida conventual, vemos que el espectro que acudía con fray Miguel de Estíbaliz se le presentaba bien durante la noche cerrada o "al atardecer", en el entendido de que para un fraile de aquella época el atardecer era el momento en el que la luz del sol había remitido ya, justo después de rezar el Ave María o Ángelus, lo cual en la Nueva España correspondía a la hora de vísperas.[98] De esta manera, el primer encuentro se da un viernes por la tarde,[99] en ese momento que los frailes denominaban también "prima noche", cuando cesa la visión de todo objeto sensitivo;[100] el segundo, esa misma jornada en un momento que Mendieta describe como "dadas las tres después de maitines" y que podría equivaler a la *hora tertia* de los romanos (nuestras tres de la madrugada), antes de Laudes; la tercera, el sábado a la hora del Ave María justo cuando el mismo Estíbaliz iba a tañer la campana para llamar a la oración antes de vísperas, y luego también

[98] Aunque desde el siglo XIII los franciscanos de Italia habían instado a los laicos a rezar Ave Marías al toque de campana en Completas durante, o más probablemente después, del oficio de los frailes por considerar que a esta hora había sido saludada por el Ángel ("Ángelus" en *Enciclopedia católica online*, consultada el 20 de marzo de 2016 en http://ec.aciprensa.com/wiki/Angelus), en la Nueva España el sol se ponía más temprano.

[99] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 4, cap. XXVIII, p. 140.

[100] Primera de las tres partes que se completan con la medianoche (cuando esta es más obscura) y la *despidiente* o inmediata a la luz del día (San Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo*, lib. 1, cap. 2, § 5, p. 17).

el domingo y el lunes más algunas otras apariciones en distintos momentos de esas mismas jornadas y, aunque no consta en la fuente, seguramente también en un contexto de obscuridad. Es necesario considerar que en una época como aquella, una noche, por temprano que fuese, era obscura de verdad dada la falta de alumbrado en la mayor parte de los espacios y la mediocridad de la misma en donde pudiera haberla, lo cual implicaba la imposibilidad de utilizar eficientemente el sentido de la vista la mayor parte del tiempo. Y por magnífica que fuera la luna, su claridad no compensaba en absoluto la profundidad de las sombras que proyectaba. En condiciones de luz como esta, un claustro conventual, cerrado en sus cuatro costados no podía haber sido un sitio más propicio para esta dificultad. Este factor de sombras, aunado a la cabeza cubierta que hemos mencionado previamente explican por qué cuando Vetancurt escribió su breve interpretación de este relato tuviera que invocar una "diligencia" para conocer la identidad del muerto que no existe en el original.

Como hemos mencionado previamente, a diferencia de la Edad Media, para después de Trento la desconfianza hacia los sueños como vehículos de comunicación con los difuntos era la norma, lo cual explica la comprensión socarrona del guardián fray Francisco de Lintorne ante lo que él consideró en primera instancia un momento de flaqueza del buen fraile durante las repetitivas actividades nocturnas de la orden. Sin embargo, cuando al final el guardián se convenció de la realidad de las apariciones, y de que no se trataba solo de un sueño del testigo, autorizó la construcción de "la tumba" en la iglesia, probablemente un pobre féretro o túmulo funerario que se armaba cada vez que algún fraile de la comunidad moría, y que substituía el cuerpo del finado ya inhumado para rendirle las honras fúnebres debidas. A este catafalco se le cubría con una tela y se le rodeaba de cirios cuya luz era símbolo de luz eterna expresada en el responsorio *lux perpetua luceat eis* (luzca para ellos la luz perpetua) por contraposición a las tinieblas de la muerte y la eterna condenación.[101]

[101] Alicia Bazarte y Elsa Malvido, "Los túmulos funerarios y su función social en Nueva España. La cera, uno de sus elementos básicos", pp. 69-70.

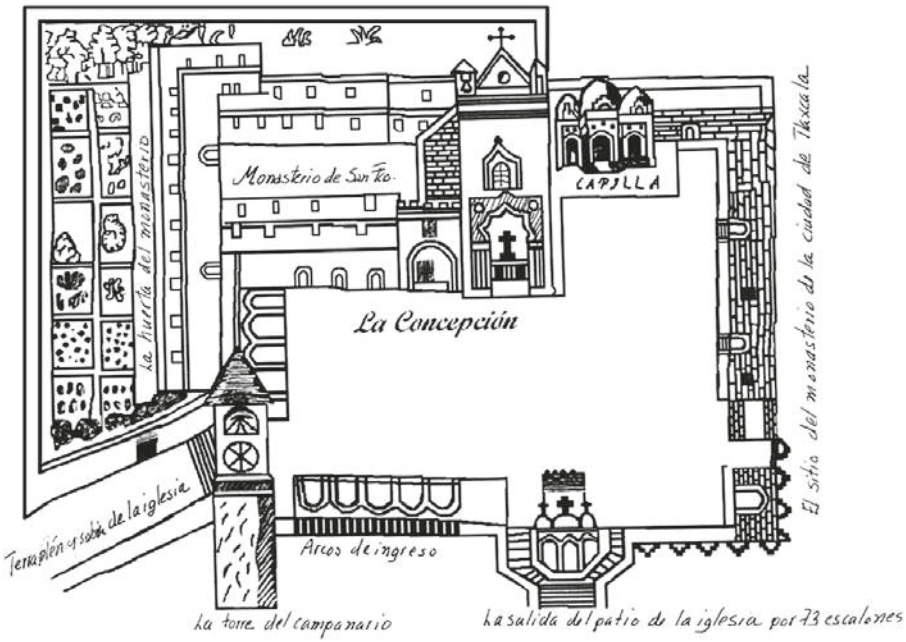


Fig. 33. Los claustros alto y bajo, así como el coro, el refectorio y la iglesia del Convento Franciscano de Tlaxcala fueron escenario de uno de los más completos relatos de aparecidos en el ámbito religioso del siglo XVI. Convento de Tlaxcala en 1580, según Diego Muñoz Camargo. Dibujo de Manuel Pérez Sánchez en Alba González Jácome, *Agroecosistemas mexicanos 1: pasado y presente.*

Por lo que respecta a los sitios concretos del convento donde se aparecía (el refectorio, los claustros alto y bajo, el coro y la iglesia) (Fig. 33), estos corresponden a los sitios donde como fraile habría realizado sus actividades cotidianas en vida, pero lo realmente importante es que, como la fuente misma tiene el cuidado de anotar, las sucesivas apariciones del difunto iban aproximándose gradualmente al altar mayor y al Santísimo Sacramento, lo cual parece insinuar que Mendieta tenía una interpretación al respecto, la cual, por desgracia, no nos comparte y solo podemos con-

jeturar. En aquella época los altares y los retablos dorados que llevaban a la espalda eran considerados por los fieles un trasunto de las puertas del cielo, habitado por los santos, ángeles y espíritus bienaventurados que los llenaban y parecían hacer ademán de recibir a los devotos, de tal manera que el acercamiento a ellos podría entenderse como la indicación de un deseo de alcanzar el paraíso, mientras que el Santísimo Sacramento sugiere igualmente la visión beatífica anhelada.

Otro detalle que llama la atención en el relato, como en otros similares ya antes comentados, es que, si bien nunca se atestigua la aparición propiamente dicha, es decir, el momento en que el espíritu se vuelve perceptible dentro del mundo físico que invade, sino que se habla de él solo a partir del momento en el que alguien lo advierte, sí indica explícitamente su partida ante los ojos del testigo. "Y luego desapareció", dice simplemente la fuente, dando a entender que, culturalmente hablando, era natural que estos seres se desvanecieran en el aire. No tenía nada de sorprendente, pues de acuerdo con las interpretaciones de la Iglesia desde tiempos de San Agustín, estos fantasmas eran cuerpos construidos con aire, con vapor o con otras substancias ligeras por voluntad de Dios, y cuando dejaban de ser útiles para comunicar lo que este deseaba, volvían a disgregarse a su estado invisible normal, ya fuera de golpe o diluyéndose lentamente como la niebla.

Ahora bien, si esta es la fuente previa del testimonio de fray Miguel de Estíbaliz ¿de dónde sale entonces la interpretación de Vetancurt? Lo cierto es que se encuentra directa o indirectamente basado en el *exemplum* medieval de "Los dos clérigos de Nantes, contado por William de Malmesbury (ca. 1090-1143) en su *De Gestis Regus Anglorum.* Según dicho autor, dos clérigos de vida muy poco virtuosa se pusieron cierto día de acuerdo en que el primero de ellos que muriera visitaría al otro dentro de los primeros treinta días de su deceso para comunicarle si el Más Allá era como lo explicaban los platónicos o los epicúreos. No mucho después de eso, la muerte sobrevino a uno de ellos y el difunto se apareció de noche al otro cuando ya se había retirado a dormir. "¿Me conoces?", preguntó el difunto y le informó al vivo que el Más Allá era lo prometido por el cristianismo, en donde él ya estaba condenado sin remedio por toda la

eternidad y donde el otro también pronto lo alcanzaría si no enmendaba su poco cristiana conducta entrando a un monasterio.[102]

Aunque en una época como la medieval, en la que el purgatorio no estaba todavía desarrollado, esta era más bien de una historia de apariciones infernales, tratándose de dos frailes de su misma orden, el infierno no podía ser una opción para el destino escatológico del difunto en el relato de Vetancurt, pues la amistad de un pecador de ese calibre con un santo varón como Estíbaliz habría resultado tan moral y narrativamente inaceptable como el motivo del pacto: si estaba terminantemente prohibido tratar de averiguar los secretos del Más Allá que solo a Dios corresponden ¿por qué dos frailes de la Orden de San Francisco habrían llegado a ese acuerdo? Por lo tanto, dicho motivo tenía también que desaparecer de la anécdota. Y desapareció.

Con las connotaciones negativas del *exemplum* que servía de base a esta historia, difícilmente podemos imaginar a un fraile del siglo XVI como Miguel de Estíbaliz utilizándolo para hablar de sí mismo o de sus amigos y compañeros. No obstante, ya dentro de la nueva concepción de los novísimos que maduraba desde antes de Trento y terminó por imponer masivamente su purgatorio en sustitución del infierno en muchos *exempla* medievales dándoles un sentido más favorable y flexible a sus historias, el asunto era muy diferente. Para la época de Vetancurt se aceptaba que si bien los frailes eran personas de gran virtud, no existía nadie tan santo como para no pasar ahí aunque fuera una temporada, dado que "nuestras obras delante de Dios para merecer la gloria son como el paño de menstruado".[103]

---

[102] William de Malmesbury, *De Gestis Regus Anglorum*, lib. III, Sec. 237, en Andrew Joynes, *Medieval Ghost Stories*, pp. 83-85.

[103] Francisco Jiménez, *Vita fratis Martini de Valencia*, IV, p. 248

2.2. El móvil de la transgresión y su parafernalia

Fuera de las inusitadas promesas, lo más común era que los frailes solo esperaran pacientemente la oportunidad de salir de esta esfera para irse a disfrutar de la presencia divina, y eran conscientes de que únicamente podían hacerlo de manera óptima arreglando con toda anticipación sus asuntos sobre la tierra.

Como miembros de órdenes religiosas, del clero secular o debido a una cercanía muy fuerte con respecto a ellos, los autores que consignaron estas historias tuvieron siempre buen cuidado de no atribuir a los frailes o sacerdotes aparecidos pecados de la envergadura de los que criticaban y trataban de remediar entre los laicos, pero sin que ello diera pie a verlos como individuos perfectos, pues esto hubiera sido inaceptable dentro de una religión que sostenía entre sus fundamentos que no había nadie perfecto excepto Dios. A pesar de que Ariel Guiance consigna que durante la Edad Media hubo apariciones de ánimas del purgatorio motivadas por razones positivas e incluso por la virtud del difunto,[104] al menos en los cronistas y autores de los siglos XVI y XVII todas ellas eran relacionadas con la purgación de los pecados personales, por ridículos que estos fueran. Insignificantes a veces, y a veces hasta involuntarios, de cualquier manera estos delitos obedecían a la falibilidad si no siempre moral de los protagonistas, al menos sí de sus capacidades memorísticas. Y puesto que ya estaban ahí, valía la pena usarlos como ejemplos para procurar la salud espiritual de los receptores de tales historias.

A un mero fallo de la memoria se había debido, por ejemplo, la situación purgatorial del fraile dominico Juan Martínez, cuya ánima se apareció en 1567 después de maitines, hermosa y resplandeciente, a uno de

[104] Para ello se basa en San Gregorio, que en sus *Diálogos* a veces opina que una aparición es producto de la santidad y a veces de la purgación (Ariel Guiance, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, pp. 381 y 386). No obstante, esto es así porque Guiance entiende que a veces el espectro es escogido por Dios para cumplir un propósito especial llevando un mensaje a los vivos, por lo que su virtud es más bien relativa y no absoluta, de ahí que mereciera el purgatorio y no el cielo.

sus compañeros que había ido a decir misa a San Pedro Coaximalpan, visita de Coyoacán. Según el autor del *exemplum*, el dominico Agustín Dávila Padilla, el motivo de esta aparición fue pedir al testigo que regresara a un mercader de libros un volumen que este le había prestado al difunto y que se había quedado en la biblioteca de su convento, para que el ánima "no debiese ni aún por olvido un libro a un librero, sino que sin género de deuda [sic] cobrase la corona que como buen guerrero había ganado en la gloria"[105] perseverando legítimamente hasta el final en las pruebas puestas por Dios.

Si bien esta historia no lo especifica, la manera en la que enuncia el año de la aparición da pie para pensar que se trataba del mismo en que el fraile había fallecido ("sucedió el mismo año que..."), pero de eso no se puede inferir, ni el cronista muestra tampoco ningún empeño en presentarlo de esa forma, que dicha manifestación fuera inmediata a la muerte, sino que tuvo lugar, en todo caso, en el momento en la que el ánima se aprestaba para ir finalmente a disfrutar de la gloria. ¿Significa eso que el retorno del libro era requisito *sine qua non* para hacerlo? No en este caso al menos, pues el ánima aparece ya con los atavíos y fulgores propios de los bienaventurados, indicando así que su partida era un hecho. Pero cincuenta años antes, esta interpretación habría sido mucho más discutible.

En efecto, antes de Trento, y con base en los textos de San Agustín, para quien el perdón no podía darse sin restituir lo arrebatado a otros,[106] la Iglesia aceptaba que poner de nuevo a uno en posesión o dominio de lo suyo era un acto de la justicia conmutativa que consistía en el restablecimiento de cierta igualdad entre las partes, luego —como argumentaba Santo Tomás comentando al de Hipona— siendo de necesidad para la salvación el conservar la justicia, seguíase que restituir lo que injustamente se había quitado a alguien era también necesario para la salvación.[107] No obstante, debido a que esta rigidez de las penas *post mortem*

[105] Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores*, lib. II, cap. XXXVI, p. 483.

[106] San Agustín, *Cartas* (2°), Carta *153, a Macedonio*, § 20, p. 355.

[107] Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, IIa, IIae, c.62, a.1, p. 516.

era precisamente uno de los puntos más criticados del catolicismo debido al uso, no siempre piadoso, que la Iglesia le había dado desde el siglo XII para imponer entre los creyentes un férreo control de la Iglesia sobre las conciencias y las acciones derivadas de ellas,[108] después de Trento su interpretación era ya diferente.

De esta forma, si antes de la mitad del siglo XVI los franciscanos de la Nueva España predicaban a los indios la necesidad de restituir en vida si no deseaban esperar en los fuegos purgatoriales a que lo hicieran por ellos sus hijos y albacea,[109] para inicios del siglo XVII del otro lado del Océano el doctor Martín Carrillo (1561-1630) afirmaba todo lo contrario en su *Explicación de la Bula de los Difuntos*, de amplia difusión en todos los reinos españoles. Para este catedrático de la Universidad de Zaragoza no se debía creer que las almas fueran retenidas en el purgatorio hasta que alguien restituyera en su lugar, pues entonces existiría la posibilidad de que hubiera almas que estuvieran detenidas ahí para siempre debido a la negligencia de otros, cosa que no podía creerse de la justicia divina.[110] Como puede notarse, mientras para los franciscanos de las primeras barcadas el *quid* del asunto estaba en el acto, para Carrillo se encontraba en la voluntad, de tal manera que si una persona era consciente de que debía algo a alguien y, pudiendo hacerlo sin inconveniente alguno, optaba por no restituir, entonces se condenaba; pero si, por el contrario, la persona no restituía por "no estar averiguada la deuda" o porque algún impedimento justo se lo estorbaba, aunque el alma padeciera en el purgatorio por la negligencia involuntaria que tuvo en vida al respecto, muriendo en gracia de Dios no tenía por qué estar detenida ahí de manera indefinida,[111] sino solo hasta que el fuego purificador lo requiriera. Dadas ambas posturas, podemos entender que para este último momen-

[108] Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in The Middle Ages*, p. 132.
[109] Motolinía, *Memoriales*, 1a. pte., cap. 38, § 224, p. 132.
[110] Martín Carrillo, *Explicación de la bula de los difuntos...*, 2a. pte., cap. 14 y 15, pp. 249-257.
[111] Martín Carrillo, *Explicación de la bula de los difuntos…* , 2a. pte., cap XIIII, 5-6, p. 251.

to, a nivel del vulgo, la discusión estuviera lejos de darse por zanjada y las opiniones se dividieran.[112]

Así las cosas, para los fines apologéticos perseguidos por Dávila Padilla, un alma que pecaba sobre la tierra sin darse cuenta, de todas maneras tenía que expiar su falta involuntaria en el purgatorio, pero no requería para salir de él la resolución material de su delito. No obstante, si podía ¿por qué no hacerlo? Máxime si los modelos previos de estos casos eran, como sugiere la lectura de Motolinía y confirman los ejemplos abonados por Carrillo, insistentes con respecto a la restitución como una condicionante para la remisión de la pena.

Similar en la absurda nimiedad del delito, pero más rico en información en torno a las circunstancias de la aparición es el *exemplum* protagonizado por fray Alonso Templado contado por el queretano Alonso de la Rea en su *Crónica de la orden de N. Seráfico P.S. Francisco* (1639), el cual, por su relativo detalle e interés, conviene transcribir en buena medida.

Cuenta de la Rea que en el convento franciscano de Uruapan, siendo guardián un religioso de nombre Alonso Templado, un español le dio a guardar una cierta cantidad de plata que enterraron en secreto dentro del convento, pero que luego ya no pudo ser cobrada debido al fallecimiento del dueño. Descuidado con respecto a los bienes materiales, fray Alonso olvidó con el paso del tiempo que tenía aquel tesoro y terminó falleciendo también.

> Corrieron más de veinte años sin declarar este secreto, hasta que fue por guardián al mismo convento el padre fray Antonio Hernández, gran religioso y excelente ministro en la tarasca, el cual tenía por costumbre irse al coro todos los días, de cinco a seis de la tarde, a sus ejercicios. Y saliendo un día entre dos luces, poco después de la oración, se arrimó en un antepecho del claustro, enfrente de la puerta que salía al dormitorio. Y estando así solo volvió el rostro y vio venir un religioso, calada la capilla y muy compuesto de manos y sesgo en el cuerpo; y desconociéndole, le preguntó quien era. El difunto

[112] Martín Carrillo, *Explicación de la bula de los difuntos…*, 2a. pte., cap XIIII, 1, p. 250.

> respondió: "¿No me conoce padre guardián? Yo soy fray Alonso Templado, que siendo guardián de este convento, me entregó fulano cierta cantidad de plata para que se la guardase porque quería irse a España, donde era casado y con hijos; él se murió y yo también, sin acordarnos de ella. Este descuido y falta de memoria ha más de treinta años que estoy pagando en el purgatorio. Y así vengo de parte de Dios a decírselo a vuestra reverencia para que vaya a tal parte y cave la tierra, que allí hallará la plata sin que falte nada para que la despache a tal parte en España, a sus hijos y nietos", de los cuales le dijo los nombres y de su padre. "Esto me mandó Dios dijese a vuestra reverencia de su parte, con que yo me voy a descansar".
>
> El padre guardián, fray Antonio Hernández, fue otro día y cavó el lugar y halló la plata sin que faltase cosa, liada y puesta, como si no hubiera sido enterrada; y la despachó en la flota que estaba surta en el puerto, por no remitirlo a la memoria que tan caro cuesta en el otro mundo. Y así, lector mío, si un olvidarse, que no está en manos de un hombre, se padece treinta y más años en el purgatorio, ¿qué será el pecado hecho con consejo y con malicia? [113]

Al igual que otras apariciones similares, en este *exemplum* el espectro se manifiesta siempre después de las seis de la tarde, o como solía decirse entonces: "entre dos luces", la del sol que declina y la de la luna que asciende, momento de incipiente obscuridad, símbolo de la muerte y favorable, por lo tanto, para la presencia de este tipo de seres noctámbulos.

La expresión "muy compuesto de manos y sesgo en el cuerpo" era un lugar común de la época para referirse a la actitud que debían mostrar externamente los frailes, a los cuales se pedía traer los ojos bajos, la cabeza inclinada, las manos quietas y entrelazadas ("compuestas", del latín *componere*, poner juntos),[114] el andar maduro y grave con sesgo (del latín vulgar *sessicare*, asentar, hacer reposar),[115] y hablar con voz tranquila

[113] En Alonso de La Rea, *Crónica de la orden de N. Seráfico P.S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacan en la Nueva España*, lib. III, cap. XIII, p. 234.

[114] Guido Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, p. 179.

[115] Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, p. 533.

y baja. Por medio de estos elementos retóricos, al igual que en el ejemplo previamente analizado, y pese a la situación purgatorial de su personaje, el narrador buscaba comunicar la idea de una gran virtud y de una tranquilidad espiritual por parte del espectro que lo diferenciaran de los aparecidos atormentados y llorosos de otros relatos en un intento por preservar el decoro debido a su estado eclesiástico. Los suplicios del purgatorio no podían mostrarse en estas personas con la misma intensidad que en el común de la gente, pues se les suponía obedeciendo a una gradación proporcional a las faltas cometidas. Debido a esto, si en general, las ánimas del purgatorio no eran ya comúnmente para esta época seres desesperados ni violentos, los espectros de los religiosos encarnaban el nivel más bajo de sufrimiento por un lado y de ansiedad por el otro, gracias a su apego a las normas del cristianismo a lo largo de su vida y a su entera confianza en la justicia divina tras la muerte.

Como ya hemos visto en múltiples ejemplos, el hecho de que el testigo se encontrara solo en el momento de la aparición era también uno de los *loci communis* o *topoi* de estos relatos, pues incrementaba el sentimiento de desasosiego e indefensión dentro de ellos y —sobre todo— evitaba estratégicamente tener que confrontar versiones. Como en otras historias similares, el testigo del fenómeno es presentado aquí como una persona intachable y virtuosa por motivos retóricos de credibilidad para el lector, pues de eso dependían tanto la atribución de veracidad como la plausibilidad de lo narrado, dado que la historia necesitaba que una vez declarado el paradero de la plata, esta fuera regresada a sus legítimos dueños. El fantasma de Alonso Templado, de hecho, castigado como fray Juan Martínez por un mero olvido, no era tampoco un personaje carente de virtudes, y de ahí la importancia de la pregunta retórica final del *exemplum*.

Por otra parte, pese a ser un caso recogido en el siglo XVII, por lo que sería de esperarse una mecánica del castigo similar a la que padeciera fray Juan Martínez, aquí nos encontramos nuevamente con la idea de que la restitución es necesaria para la salvación, pues, pese a sus palabras, el ánima aparece sin signos externos que delaten una redención ya consumada. Los motivos de que en una historia recogida en el siglo XVII se presente

nuevamente la interpretación de las restituciones previa a Trento son que tratándose de historias de aparecidos estas se inspiraban en tradiciones provenientes de épocas diversas dependiendo más bien de las enseñanzas que tratara de comunicarse con ellas, y porque no era lo mismo un relato elaborado dentro de la Orden de Predicadores que otro escrito por Frailes Menores. Esta diferencia estaba profundamente influida por sus respectivos carismas, orientado hacia la enseñanza formal por el lado dominico y hacia el ejemplo personal por parte de los franciscanos. Así, mientras los dominicos tenían una opinión bastante indulgente de sí mismos debido a sus estudios superiores y sus prácticas contemplativas, dentro de la retórica de los Frailes Menores, para ajustarse a la humildad que predicaban, los franciscanos tendían a menospreciarse tachándose de ignorantes[116] y pecadores,[117] lo cual explica hasta cierto punto las apariciones como almas redimidas de los primeros y de ánimas purgantes de los segundos.

Por lo anteriormente dicho, frailes "compuestos" y encapuchados condenados al purgatorio como fray Alonso constituían la norma dentro de estas historias de aparecidos franciscanos, y una de las más chocantes es la que hallamos en el caso de Martín de Valencia: uno de los frailes más venerados de su orden y, sin embargo, también uno de los pocos bien conocidos que sufrieron penas de purgatorio.

Fray Martín, nacido alrededor de 1474 en Valencia de Don Juan, provincia de León, había pasado en 1524 a las tierras recientemente conquistadas por Hernán Cortés como custodio del grupo de franciscanos conocidos como los Primeros Doce, enviado a petición de Cortés para fundar una custodia de la provincia de San Gabriel de Extremadura. Muy anciano ya como para aprender las lenguas de los indios, fray Martín se había dedicado principalmente a ejemplarizar con su conducta a los indios, así como a contener las ambiciones de los europeos en su explotación (Fig. 34).

---

[116] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. I, lib. 3, cap. XXXVI, pp. 424-425.
[117] Francisco Jiménez, *Vita fratis Martini de Valencia*, p. 223 y II, p. 237.

Fig. 34. Fray Martín de Valencia, grisalla, convento de San Luis Obispo, Tlalmanalco. Foto del autor.

Fig. 35. En la parte inferior derecha de este mapa vemos las localidades de Ayotzingo, Tlalmanalco y Amecameca, últimos sitios visitados por Martín de Valencia, todos ellos ligeramente al sur de la ruta México-Veracruz.

Para la época de la muerte de Valencia, este se encontraba habitando el convento de San Luis Obispo en el pueblo de Tlalmanalco, a ocho leguas de la Ciudad de México y próximo a la ruta que la conectaba con Veracruz, desde el cual hacía visitas a varias localidades comarcanas, entre las cuales se encontraba Amecameca, un pueblo sosegado en la ladera de una pequeña sierra. Fue precisamente en este último sitio donde Martín de Valencia comenzó a sentirse mal, con un dolor de cabeza que hizo que sus compañeros lo llevaran en una silla de manos a Tlalmanalco y luego, a medida que se agudizaba la enfermedad, decidieran trasladarlo a la enfermería del convento de San Francisco de México. No obstante, apenas habían recorrido las dos leguas (13 km) que los separaban del embarcadero de Ayotzingo, donde pensaban embarcarse para cruzar el lago de Chalco, cuando el buen fraile falleció un sábado, día de San Benito, 21 de marzo de 1534 (Fig. 35).[118]

Sin nada ya que hacer, el cadáver fue devuelto a Tlalmanalco y enterrado en la capilla mayor de la iglesia como correspondía a la jerarquía de este fraile, pero —siguiendo el ejemplo de la gente pobre, a la cual se sepultaba normalmente envuelta en un "lienzo poco proveído" y directamente en la tierra—, sin féretro alguno.[119]

Enterado de estos hechos, fray Jacobo de Testera, recientemente elegido custodio en el capítulo de Huejotzingo del año anterior, acudió a Tlalmanalco cuatro días después desde la Ciudad de México para presentar sus respetos al cadáver y oficiar un sepelio más acorde a la fama de santidad de dicho religioso. De esta manera, mandado desenterrar, el cadáver fue puesto ahora en un ataúd de madera, cubierto por una lápida grande de piedra con su nombre,[120] y el mismo fray Jacobo ofició una

[118] Motolinía, *Memoriales,* 1a. pte., cap 51, § 301, p. 185.

[119] María de los Ángeles Rodríguez Álvarez, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, pp. 88 y 93.

[120] Pedro Oroz, Gerónimo de Mendieta y Francisco Suárez, *Relación de la descripción de la provincia franciscana del Santo Evangelio de México*, p. 124.

misa de San Gabriel[121] debido a la devoción que el muerto le tenía al arcángel. Según Motolinía, fue precisamente el día de su segundo sepelio cuando, mientras se celebraba la misa...

> ...dijo una persona de crédito (según la manera y tiempo que lo dijo), que vio delante [de] su misma sepultura al siervo de Dios fray Martín de Valencia levantado en pie, con su hábito y cuerda, las manos compuestas metidas en las mangas y los ojos bajos y que de esta manera le vio desde que se comenzó la Gloria hasta que hubo consumido.[122]

Cosa que, por otra parte, nada tenía de extraño si se consideraba que delante de Dios las obras de los hombres para merecer el paraíso eran comparables al paño de menstruado y, por lo tanto, por buenas y santas que hubieran sido sus obras, la mayor parte de las almas necesitaban purgación.[123] ¿No había anticipado el mismo Valencia esta situación a su compañero francisco Jiménez? En efecto, en una ocasión, como hablando de otro, Valencia le había comentado que cierto religioso había tenido un día una visión en donde supo que para que un alma pudiera entrar en el cielo requería tal limpieza y perfección que el dicho religioso llegó modestamente a la conclusión de que sus obras no eran suficientes para conseguirlo.[124]

A pesar del respeto y hasta devoción que todos sus compañeros parecen haberle tenido, el padre Valencia no había estado siempre a la altura de las circunstancias pues era bien sabido que, insatisfecho por la lentitud de las conversiones, la pertinacia de los indios, y tal vez también debido a la impaciencia propia de su avanzada edad, más de una vez había incurrido en la violencia reprendiéndolos y azotándolos por sus faltas.[125]

---

[121] Mendieta dice "San Miguel", Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 5, 1a. pte., cap. X, p. 290.

[122] Motolinía, *Memoriales*, 1a. pte., cap. 51, § 301, p. 186.

[123] Francisco Jiménez, *Vita fratis Martini de Valençia*, IV, p. 248.

[124] Francisco Jiménez, *Vita fratis Martini de Valençia*, IV, p. 249.

[125] Francisco Jiménez, *Vita fratis Martini de Valencia*, III, p. 245.

De hecho, es posible que fuera también de Valencia de quien hablaba el padre fray Juan de Ribas, otro de los primeros doce que vinieron a estas tierras, cuando afirmó que:

> …otro religioso de los mesmos doce apareció, después de su muerte a uno dellos y le dijo que había estado en penas de purgatorio, por haber sido riguroso en castigar a estos indios por sus culpas. A[ñádase] esto a la doctrina de muchos santos que nos enseñan que con mucha mansedumbre se han de tratar los recién convertidos a la fe, para que entiendan la suavidad del yugo de Cristo.[126]

No sería raro que, a diferencia de Motolinía, que conservó la aséptica noticia de su aparición *post mortem*, otros religiosos tuvieran recuerdos menos halagüeños al respecto. Por supuesto podría haberse tratado de casi cualquier otro de los primeros doce si exceptuamos al mismo Ribas y a Francisco Jiménez, quien se lamentaba de no haberse podido aplicar mucho a los castigos debido a cierta flojedad y falta de celo que le impedía azotar a los indios como parece haber sido la norma entre estos religiosos "por el provecho de sus ánimas", en lo cual, según Jiménez, es posible que Valencia se hubieran excedido.[127] Pero de ninguno de los otros tenemos noticias de manifestaciones explícitamente purgatoriales, mientras que solo de Valencia hay información acerca de tales maltratos como algo que parecía salirse de lo común.

Como quiera, al margen de si este *exemplum* se refería o no a dicho fraile, de manera increíblemente contradictoria la aparición de la que habla Motolinía no tenía por qué interpretarse necesariamente como una carencia de santidad, pues como él mismo afirmaba: "No es maravilla que este buen varón haya tenido necesidad de algunos sufragios, porque

[126] Pedro Oroz, Gerónimo de Mendieta y Francisco Suárez, *Relación de la descripción de la provincia franciscana del Santo Evangelio de México*, p. 96.

[127] Francisco Jiménez, *Vita fratis Martini de Valencia*, IV, p. 247.

varones de gran santidad leemos haber tenido necesidad y ser tenidos en purgatorio, y por eso no dejan de hacer milagros".[128]

Máxime si el alma de este se encontraba más bien en el "purgatorio superior de amor" postulado en el libro de revelaciones de Santa Brígida en donde las "ánimas justas" que ya habían purgado sus culpas "en esta vida o en la otra", terminaban de ser "alimpiadas y mucho clarificadas" de sus delitos, como proponía fray Francisco Jiménez en la vida que escribió de este personaje.[129]

Gerónimo de Mendieta, tal vez un poco inquieto por la posibilidad de que aquella declaración frustrara la elevación a los altares del más prestigioso personaje franciscano de la evangelización en Nueva España, tuvo que buscar la manera de arreglar el asunto y la forma que encontró fue simplemente eliminar la frase de Motolinía cuando le llegó el momento de escribir su *Historia eclesiástica indiana*. En ella la aparición de Valencia debía tener una explicación diferente, y Mendieta no tardó en hallarla comparándola con el caso de San Luis Obispo, patrón del convento de Tlalmanalco, último lugar en que residió, del cual se afirmaba que también había sido visto en espectro durante su sepelio: "una persona devota afirmó, que vio […] al santo Fray Martín estar levantado ante su sepultura con su hábito y cuerda, y las manos compuestas y metidas en las mangas como lo usan los frailes, y los ojos bajos, como se cuenta de S. Luis Obispo".[130]

De esta manera, a pesar de la falta de signos externos de bienaventuranza, en la glosa de Mendieta la aparición no era ya un síntoma de purgación ordinaria, sino de santidad comprobada a través de un hecho prodigioso que, además, tenía antecedentes aceptados dentro de la cristiandad.

¿Era consciente también Motolinía de que su descripción del evento era similar al caso de San Luis Obispo? Probablemente, en cuyo caso

---

128 Motolinía, *Memoriales*, 1a. pte., cap. 51, § 301, pp. 186.

129 Francisco Jiménez, *Vita fratis Martini de Valençia*, IV, pp. 248-429.

130 Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 5, 1a., pte., cap. XII, p. 294.

este habría sido desde el principio un medio para argüir su ejemplaridad al estilo antiguo de las crónicas (pues los detalles eran repetidos de un texto a otro en casos parecidos en busca de conclusiones similares), pero sería Mendieta el primero en explicitarlo para no tener que atenerse a los conocimientos hagiográficos de sus posibles lectores en una situación tan delicada.

De acuerdo con la lógica de la época, e igual que en el caso de fray Alonso Templado, habría sido precisamente la conducta virtuosa que Valencia había llevado en vida lo que permitía que se manifestara *post mortem* con la serenidad y mesura arriba descritas en lugar de mostrar el sufrimiento típico de las almas que padecían una purgación común y corriente. Era tal la fama de santidad de Valencia, que muchos religiosos iban a visitar su tumba y a veces incluso lograban convencer a los guardianes del convento de que se desenterrara el cadáver para admirar su perfecto estado de conservación, considerado otro signo que hablaba de su santidad.[131] Como en aquella época las iglesias eran sitios cotidianos de inhumación, para evitar que las sepulturas estorbaran el paso de los fieles se exigía que estas fueran llanas, sin exceder del nivel del piso,[132] y para eso tales edificios solían contar con un pavimento especial de losas o de madera que permitía remover la tierra debajo suyo sin causar inconvenientes durante mucho tiempo. En Tlalmanalco, dicho pavimento consistía en una serie de tramos de madera con oquedades para meter los dedos y levantarlos fácilmente,[133] lo cual explica la facilidad con la que los frailes aceptaban enterrar y desenterrar el cadáver de fray Martín.

Probablemente fue en una de esas ocasiones, según cuenta el mismo Mendieta, que un fraile devoto suyo, tras darse cuenta de que el ataúd tenía una tabla deteriorada hizo que se la retiraran y le pusieran otra nue-

---

[131] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 5, 1a., pte., cap. XIII, pp. 294-295.

[132] *Primer concilio provincial mexicano* en Fray Alonso de Montúfar, *Concilios provinciales primero y segundo*, cap. XXIV, pp. 79.

[133] María de los Ángeles Rodríguez Álvarez, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, p. 65.

va y pintada, pero el resultado de su buena obra fue contraproducente pues se dice que a partir de ese momento "fueron oídos en la sepultura grandes ruidos, hasta que le tornaron a poner la tabla vieja y quitaron la nueva", lo cual, para el criterio de los franciscanos, hablaba del amor y el celo que el difunto siempre tuvo hacia la santa pobreza y que le impedía aceptar lujos como aquel aun después de muerto. Por lo mismo, al igual que en su lectura de la aparición ante la tumba, las manifestaciones dentro del ataúd no serían tampoco síntomas de purgación, sino de santidad.

Con todo, si los frailes franciscanos de las primeras barcadas no siempre mostraron hacia afuera la mejor de las conductas, al menos en sus relatos no hay constancia de verdaderas infracciones a la moralidad que se esperaba de ellos, pero a medida que la cantidad de religiosos y de órdenes aumentaba en la Nueva España la piedad individual se iba viendo comprometida con toda clase de religiosos pendencieros, murmuradores y mendaces que deben haber ocasionado más de un quebradero de cabeza a sus compañeros. Sus apariciones de ultratumba, por consiguiente, dejan de tener el sesgo ambiguo de los primeros tiempos para volverse más consecuentes y uniformes con un delito bien determinado y un castigo que se asume como proporcionado a la falta.

Como un ejemplo de ello, tenemos un relato del carmelita fray Juan de la Madre de Dios, quien cuenta que, en 1640, en el convento de Valladolid, Michoacán, vivía un fraile bueno, observante, y de constante presencia tanto en el yermo como en la ermita, pero que carecía de templanza para "gobernar la lengua". Debido a ello, afirma el autor, tuvo que ser corregido por Dios durante largo tiempo con una horrible enfermedad de llagas hasta que finalmente, a raíz de una caída por una ventana, con los huesos rotos y lleno de dolor, falleció después de recibir los sacramentos. Pero años más tarde, una noche cerca de las diez cuando el prior del convento se encontraba leyendo en una ermita situada en medio de la huerta, el muerto regresó.

> Dividía la celda y oratorio una pequeña cortina que era puerta y antepuerta a aquel pequeño espacio. Cuando más embebido en la lectura y descuidado de todo oyó una voz articulada y clara, aunque triste y lastimosa, que de entre la

> pared y la cortina decía —"padre nuestro, ¿es éste el nombre que los religiosos dan a los prelados suyos?" —y con él le llamó y habló al prelado el padre fray Sebastián. Conoción [sic] por la voz al dicho padre como si estuviera vivo, pero el temor cerró su boca y labios para que no pudiese responder. De allí a un rato volvió la voz más alto a repetir "¿padre nuestro, no me conoce vuesa reverencia, ni ya se acuerda de mí?". Entonces el prior, más alentado respondió "ya le conozco, ¿no es el padre fray Sebastián de Jesús María que murió en este convento?" "Yo soy" –respondió la voz- y el padre "¿pues qué quiere o adonde está vuestra reverencia después de tantos tormentos, sacramentos y sufragios?". "Estoy en el purgatorio –respondió- y padezco graves penas. ¿Cómo se han olvidado de mí tanto y olvidan a los difuntos?" Diole cuenta después de algunas almas que estaban en el purgatorio y pidióle por todos oraciones, ayunos y disciplinas. Y el padre, con el miedo, fue a la puerta para mirar quien era el que le hablaba, levantó la compuerta y vió una sombra que iba desapareciendo.[134]

A diferencia de la ambigüedad de los casos de religiosos del siglo XVI, con este locuaz fraile el pecado es inequívoco e igualmente inequívoca es la pena que recibe en vida y que se corresponde con la naturaleza de sus actos. Siguiendo un principio medieval distinto a la ley del talión, pero igualmente previo al moderno resarcimiento por avenencia o composición, en donde todo lo que una persona hacía en detrimento de otra debía ser reproducido simbólicamente en su cuerpo (la mutilación de la mano por la falsificación y el robo, la castración por la sodomía y la homosexualidad, etcétera) la boca murmuradora de fray Sebastián es remedada en el castigo físico por "llagas asquerosas y profundas" que eran como bocas agrietadas en su piel, las cuales clamaban al cielo por medio de lenguas de gusanos y de podre.[135] Una imagen muy del escabroso gusto de la piedad barroca.

---

[134] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. III, cap. VIII, § 6, p. 172.

[135] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. III, cap. VIII, § 6, p. 172.

En esta escena nocturna, el difunto habla al prior del convento con una voz "articulada y clara", en nada distinta a cuando vivía, pero afectada por una gran tristeza que denotaba su sufrimiento y proporcionaba coherencia doctrinal a la manifestación. El muerto viene a quejarse porque sus compañeros lo tienen olvidado; "¿Cómo se han olvidado de mí tanto y olvidan a los difuntos?", reprocha, pese a que previamente el mismo prior le recordara los sufragios que se habían hecho por su descanso. Pero para una época como esa, de religiosidad barroca formalista y ritual con la atención puesta en una economía de la salvación llena de manifestaciones externas sobreabundantes y, por lo mismo, muchas veces meramente rutinarias de la fe, todo sufragio parecía insuficiente. Los rezos, las misas y las obras pías se multiplicaban incesantemente asumiendo en los hechos que era su número y su aparato lo que ayudaba al difunto. Es así como en la Nueva España, y cada vez más a partir de 1565 en que el Segundo Concilio Provincial Mexicano ordenó acatar las disposiciones de Trento,[136] se difundió un conjunto de prácticas para garantizar los sufragios necesarios para la salvación de las almas en pena, entre las cuales destacaron la venta de indulgencias, que prometían la remisión de la totalidad o al menos una parte de los pecados del difunto; la fundación de cofradías, que se encargaban de las exequias y de una serie de acciones piadosas *post mortem* a favor de sus miembros, así como la fundación de capellanías de misas, con la esperanza de que siempre hubiera alguien que a través de los siglos continuara rezando por el descanso del alma de su fundador.[137] Por lo mismo, y dada la desastrosa experiencia del reciente reformismo protestante, se hizo necesario justificar ampliamente entre el vulgo y la gente letrada la venta de indulgencias por medio de textos como la *Explicación de la bula de los difuntos* (1601), de Martín Carrillo, convenientemente escrita ya en castellano y no en latín para llegar a la mayor cantidad posible de gente.

---

[136] *Segundo Concilio Provincial Mexicano en* Alonso de Montúfar, *Concilios provinciales primero y segundo,* p. 207.

[137] Gisela Von Wobeser, "La función social y económica de las capellanías de misas en la Nueva España del siglo XVIII", p. 121.

A la larga, todo esto daría como resultado una religiosidad exacerbada y ascética muy particular que buscaba la reforma de las costumbres y el perfeccionamiento espiritual a través de la repetición mecánica por un lado y la introspección reflexiva por el otro. "Cesaron los bailes, se acabaron las comedias", dice el cronista Isidro Félix de Espinosa con respecto a las costumbres de Querétaro, pues si con esto no se podía erradicar la culpa, al menos se le quitaba lo escandalosa.[138]

No obstante, y a pesar de esta nueva mentalidad, en contra de las directrices terminantes de Trento, que en todo lo referente al purgatorio prohibían cualquier acto o noticia que rayara en la curiosidad y la superstición, condenando y eliminando de los textos al respecto cualquier tradición que se considerara incierta y abusiva, en este relato vemos nuevamente la insistencia en una de las prácticas más usuales en los contactos con el Más Allá, que era la de pedir información acerca del destino de otras almas de difuntos. Y es el mismo Isidro Félix de Espinosa arriba mencionado quien nuevamente recordaba en el siglo XVII que, pues solo Dios tiene conocimiento de los predestinados que se han de colocar en la celestial patria, y, por consiguiente, a dónde van los demás, "no debemos escudriñar tan oculto arcano".[139]

Aunque mientras conversa con el ánima el prior no puede ver nada debido a la cortina que los separa, no se trata de un caso de voz sin origen perceptible, pues en el momento en que la charla termina y el religioso se atreve a buscar a su interlocutor todavía alcanza a advertir "una sombra que iba desapareciendo". Pero ¿qué quiere decir eso? ¿La sombra fue lo único que pudo ver de un cuerpo sensible que ya se había alejado hasta perderse de vista? ¿La sombra era propiamente el espectro y esta simplemente se alejó hasta desaparecer? ¿O no se alejó, sino que se diluyó gradualmente (no de manera instantánea) en el aire?

---

[138] Isidro Félix de Espinosa, *Chrónica apostólica y seráphica de todos los colegios de Propaganda Fide de esta Nueva España*, lib. I, cap. XVI, pp. 54-55.

[139] Isidro Félix de Espinosa, *Chrónica apostólica y seráphica de todos los colegios de Propaganda Fide de esta Nueva España*, lib. V, cap. XLI, p. 551.

Como con el tetzahuitl del mundo nahua, en un primer momento el miedo sufrido por el testigo ante la irrupción de ultratumba en el mundo de los hombres, y el peligro que esto podría implicar para los vivos, lo paralizó y le impidió hablar. No era para menos, pues desde siglos atrás se sabía que, de una manera u otra, el encuentro con los difuntos causaba desgracias.[140] Y esta no fue la excepción, pues, aterrado tras el encuentro, el prior "casi desmayado" estuvo en vela el resto de la noche y quedó de ahí en adelante tan "quebrado de color y de salud" (es decir, pálido y enfermo) que aun para el momento de la redacción del texto no había podido recobrarse.[141] Mientras que para los franciscanos y los dominicos los relatos de sus frailes con difuntos no ameritaban expresiones de temor, como una manera de indicar su superioridad y su familiaridad con ellos, si bien no dejaban de utilizarlas en los casos de seglares, a los que veían como personas de menor autoridad con los difuntos, fray Agustín de la Madre de Dios pone énfasis en el miedo sentido por los testigos de cualquier tipo, fueran o no miembros de la jerarquía de la Iglesia, como la señora poblana "de buena vida y frecuentadora de los sacramentos" que nos presentó ya en otro relato y que llegó a estar oleada por el temor que le causaba la presencia de su fantasma.

2.3. La aparición como signo de santidad: intermediación y premio

Varios de los difuntos aparecidos a los frailes en estos relatos funcionaron como instrumentos para confirmar la santidad de los testigos. El santo era el instrumento ideal para solicitar el perdón divino en calidad de intermediario, pues se creía que debido a su amistad con Dios poseía algún tipo de influencia sobre él. No obstante, su número es tan reducido y tan

[140] Stith Thompson, *Motif-index of Folk Literature,* E265.

[141] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. III, cap. III, § 6, p. 172.

relativamente tardío (al menos para nuestro estudio) que se entienden ya como producto de lo más exacerbado de la cultura barroca como en los casos ocurridos al célebre beato franciscano Sebastián de Aparicio, consignados sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVII.[142] Esta escasez es particularmente notoria cuando la comparamos con las apariciones de ánimas reportadas de manera simultánea por miembros de las órdenes religiosas femeninas pero solo en parte por los motivos que por lo regular se esgrimen para ello y que subliman hasta el extremo la bondad y el autosacrificio de la mujer de la Nueva España por el bienestar de los otros. Lo limitado de estas historias entre religiosos regulares y seculares en el primer siglo y medio del virreinato obedeció principalmente a que aunque nunca faltaron entre ellos individuos que se dedicaron en cierta proporción a la vida contemplativa, la mayor parte estuvieron durante el siglo XVI en constante actividad en el proceso de evangelización y de catequesis, lo cual les daba, además, material para una amplia variedad de historias sobrenaturales sin necesidad de abusar de las apariciones para atraer la atención sobre sus grupos o tratar de sobresalir individualmente dentro de ellos, como ocurría por lo común entre las mujeres, privadas de la posibilidad de enfrentar aventuras de otra índole.

En ocasiones, la visión de difuntos se debía ciertamente a la santidad de los testigos, pero más como un premio de Dios hacia sus virtudes que como una situación que ameritara su intervención, como en la bruma fantasmal contemplada por fray García de Salvatierra que comentaremos al final de este capítulo. Por otro lado, si en el subapartado dedicado a la Santa Compaña entre los indios mencionamos que esta era el producto de la inculturación a partir de las creencias populares europeas, haríamos bien en aceptar que, con formas distintas de paganismo más o menos disimulado, teñidas de cristianismo hasta donde se podía, el acompañamiento de los muertos era un imaginario presente en todos los grupos que conformaban la Nueva España, lo cual incluía a los sacerdotes mis-

[142] Por ejemplo, en José Manuel Rodríguez, *Vida prodigiosa del siervo de Dios fray Sebastián de Aparicio*, lib. III, cap. V, pp. 159-160 y 206.

mos. La única diferencia era que la interpretación que se daba a tales visitas era distinta, orientada hacia su uso como prueba de santidad de los testigos. El paso hacia el Más Allá podía anunciarse con la visita de un ángel, un santo, la Virgen, del mismo Jesús o de un grupo heterogéneo de personas, pero lo más común era que uno de los mismos compañeros de hábito viniera a comunicarlo. Esto era comprensible pues, a pesar de la confianza en Dios o en los personajes preternaturales del imaginario religioso católico, para cualquier persona siempre era más tranquilizador ver en ese momento la cara conocida de alguien igual a ella que ya había hecho el viaje y que conocía sus mismos temores.

Así, por ejemplo, al ocuparse de la vida del franciscano fray Juan de San Francisco, Pedro Oroz, Gerónimo de Mendieta y Francisco Suárez cuentan que siendo aquel guardián en el convento de Quauhnaoac (Cuernavaca, Morelos) en 1555 cierto día aseguró a su compañero fray Rodrigo de Bienvenida que habría de morir antes del siguiente capítulo de su orden, que se llevaban a cabo cada tres años para elegir a los frailes que regirían la provincia el siguiente trienio. Tal y como predijera, al año siguiente, justo dos meses antes del capítulo, cayó enfermo y recibió una noche la visita del finado fray Antonio de Ciudad Rodrigo, uno de los Primeros Doce (muerto hacía más de dos años, en 1553), quien le previno que se aparejase, pues aquella habría de ser su última enfermedad. El difunto de este relato no es descrito (lo cual hace suponer que tenía la forma del fraile en vida), no es interrogado, no pide nada, no realiza ninguna otra acción más que anunciar la muerte y comunicar de forma bastante tibia e intrascendente por falta de contexto el descontento de Dios ante la falta de justicia imperante en la Nueva España. Convencido de la noticia, cuarenta días antes del capítulo, fray Juan emprendió su último viaje al convento de San Francisco de la Ciudad de México, donde recibió los sacramentos y falleció un viernes a las once del día[143] sin haber mostrado en ningún momento cualquier tipo de rebeldía o inconformidad, como un santo obediente a su Señor.

[143] Pedro Oroz, Gerónimo de Mendieta y Francisco Suárez, *Relación de la descripción de la provincia franciscana del Santo Evangelio de México*, p. 75.

2.4. Adiós final: el número doce y la luz

Como se ha adelantado brevemente con anterioridad, en contraste con los espectros de aspecto idéntico a las personas vivas, otro tipo de representación en los relatos conventuales era el de las apariciones *post mortem* con signos externos de salvación, lo cual consistía en que, conservando las formas físicas de sus cuerpos materiales, las ánimas se manifestaran con vestimentas blancas y resplandecientes o que, sin llegar a utilizar esta indumentaria, aparecieran en medio de intensos fulgores como prueba de la perfección espiritual que se necesitaba para presentarse delante de Dios. Luces de claridad tan extremadamente pura, que cualquier "claridad humana y luz visible" era demasiado turbia y manchada en comparación.[144] Dicha apariencia era un intento por emular al mismo Jesucristo (arquetipo de la perfección espiritual) en el pasaje de la transfiguración cuando, delante de tres de sus apóstoles, en la cima de un monte alto de Galilea, "...su rostro se puso brillante como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como la luz"[145] mientras entablaba contacto en un plano sobrenatural con el difunto Moisés y el desaparecido Elías. Por lo mismo, no puede decirse con Ferguson que originalmente dentro del cristianismo los resplandores solieran ser blancos como signo de pureza y que solo su posterior identificación con la luz solar hizo que eventualmente se les representara dorados, como ocurre con los nimbos y las aureolas en la pintura del Renacimiento.[146] En la práctica, cada uno de los dos colores tenía su interpretación: mientras el blanco era el color de la "Vida nueva" (Ef 4.21-24) y por eso los primeros cristianos se vestían de blanco inmediatamente después de bautizarse, lo cual hablaba a su vez de limpieza espiritual;[147] el dorado era la luz no creada (divina) por su asociación con la

---

[144] Francisco Jiménez, *Vita fratis Martini de Valençia*, IV, p. 248.

[145] Mt 17.1-6, cfr. Mc 9.1-8 y Lc 9.28-36.

[146] George Ferguson, *Signs and Symbols in Christian Art*, p. 148.

[147] Charles Tylor E. Backhouse, *Historia de la Iglesia Primitiva: Desde el Siglo I Hasta la Muerte de Constantino*, p. 119.

importancia del sol para la vida terrestre y servía para caracterizar a todos aquellos que eran elegidos por Dios.

Los casos con signos externos de salvación eran, pues, el tipo de representaciones que solían usarse regularmente entre los frailes para denotar a las almas ya purificadas que se dirigían al cielo a disfrutar de su "vida nueva" después de la muerte y por lo tanto ninguna de sus historias constituye, propiamente hablando, un caso de purgación, sino que pertenecen a una categoría distinta como almas bienaventuradas. No obstante, aun dentro de ellas se daban categorías que iban desde aquellas que obtenían el perdón solo después de largos años en el purgatorio debido a sus pecados, hasta las que jamás ponían un pie en él y que eran mucho menos comunes entre los humildes franciscanos que, por ejemplo, entre los dominicos o los jesuitas. Así, frente a un personaje de la Orden de Frailes Menores como Juan de San Francisco, que —ya en el exceso de sus recopiladores— declara explícitamente a uno de sus testigos haber estado en purgación al menos durante doce horas, encontramos el caso del dominico fray Alonso Garcés, quien, debido a su santidad, parte hacia el paraíso aparentemente sin la necesidad de pasar por el purgatorio y que si se aparece después a algún compañero suyo es solo para dar información acerca de su feliz estado y evitar así confusiones con respecto a su situación en el Más Allá.[148] Por su parte, según el jesuita Alonso Ramos, cuya autoridad al respecto era la beata visionaria Catarina de San Juan, la mayor parte de las almas de los miembros de la Compañía no se demoraban gran cosa en aquella "cárcel de nobles" (expresión que obedece a la salvación garantizada de sus miembros tras la purificación), mientras que sus miembros más conspicuos no llegaban siquiera a pisarlo ni, lógicamente, tenían necesidad de presentarse como almas en pena ante nadie.[149]

---

[148] Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores*, lib. II, cap. LX, pp. 554-555.

[149] Alonso Ramos, *Los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan* (en adelante *Los prodigios de la omnipotencia...*), t. 2, lib. II, cap. 3, p. 100.

Dentro de los textos franciscanos del siglo XVI dos frailes destacaron ampliamente sobre los demás con respecto a características de santidad: Martín de Valencia, el cual tuvo seguidores que veneraban algunas reliquias suyas en una ermita cerca de Amecameca, y fray Juan de San Francisco, natural de un pueblo de Murcia llamado Veas, de donde pasó a la Nueva España en 1529 después de tomar los hábitos en Salamanca,[150] sacerdote virtuoso y taumaturgo al que se atribuía una serie de milagros que incluían visiones, don de lenguas, resurrecciones, etcétera.

De este último se decía que, en 1556, casi a media noche del viernes en que falleció, se había aparecido en Quauhnaoac (Cuernavaca) ante una mujer española a la que solía escuchar en confesión, la cual había dedicado muchas oraciones por el descanso de su alma, con lo que esta había recibido mucha consolación, había reducido su estadía en el purgatorio a escasas doce horas, y gracias a ello ya se iba a la Gloria. Enseguida los autores continúan con su narración:

> Pasados cinco días después de su muerte, apareció también a su íntimo compañero Fray Rodrigo, el cual le vió a deshora par de sí, estando en su lecho recostado, resplandeciendo la celda como la luz de la mañana; y tomándole de los brazos le dijo que se esforzase a bien vivir y servir al Señor; y en el punto desapareció. Fue este religioso Fray Rodrigo de Bienvenida varón de mucha santidad, y afirmaba muchas veces cómo lo había visto en esta visión, vestido con su hábito, como el sol resplandeciente.[151]

Como puede verse, si ni la primera parte del relato de Oroz, Mendieta y Suárez puede argumentarse como la fase final de la purgación, pues esta ya ha concluido, a pesar de que el ánima se presenta todavía con el aspecto de una persona viva, la segunda, que se da en un contexto de luces,

[150] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 5, 1a., pte., cap. XXXVII, pp. 369-370.

[151] Pedro Oroz, Gerónimo de Mendieta y Francisco Suárez, *Descripción de la provincia franciscana del Santo Evangelio de México*, p. 75.

brillos y fulgores y delatan ya una ascensión en donde los justos resplandecen "como el sol en el Reino de su Padre" (Mt 13.43). Aunque en principio las doce horas de este fraile en el purgatorio son las calculadas entre el momento de su deceso, ocurrido a las once del día y el de su aparición "cuasi a media noche" de la misma jornada, en este sitio de relato tienen también un significado simbólico de plenitud, pues hablan siempre de un paso hacia la perfección y la eternidad de la Jerusalén Celestial, constantemente asociada con este número dentro del cristianismo. Por lo mismo, adquiere sentido que la última aparición del fraile anónimo en la historia atribuida a Miguel de Estíbaliz ocurriera doce días después de montada "la tumba" dentro de la iglesia en el convento de Tlaxcala y que se comenzaran las oraciones por su descanso eterno. El alma del fraile pecador finalmente había trascendido y, dentro de la lógica de la época, si se hubiera vuelto a manifestar después de eso, habría sido con signos externos de salvación.

Tan extendida estaba la idea de que la luz era clara indicación del paso a la vida celestial, que en ocasiones ni siquiera hacía falta recurrir a la manifestación corporal, sino que el *exemplum* podían limitarse a enunciar la aparición de una "claridad" desde la cual la voz del difunto agradecía las buenas obras que se hubieran hecho para el descanso de su alma, como dando a entender que "hasta aquella hora" habían sido necesarias pero ya no hacían falta, como ocurrió con el alma de fray Juan de Ribas, ayudada por las oraciones y ayunos de una india de Tlatelolco.[152]

En muchas ocasiones, estas ánimas liberadas formaban verdaderos enjambres anónimos cuya principal función retórica en los textos que las incluyen era apologética al subrayar las virtudes de quienes intervenían por ellas o de las festividades, ceremonias y oraciones de la Iglesia que se ofrecían para su alivio, violentamente criticadas por el protestantismo. Así las encontramos en un pasaje de la vida de fray García de Salvatierra contada por Gerónimo de Mendieta, en donde la mención del "día de

[152] Pedro Oroz, Gerónimo de Mendieta y Francisco Suárez, *Descripción de la provincia franciscana del Santo Evangelio de México*, p. 98.

difuntos" no es, por supuesto, accidental, sino que tiene tintes evidentemente contrarreformistas debido a la postura crítica de luteranos y calvinistas en contra de esta conmemoración.

> Mandado Fr[ay]. García [de Salvatierra] por su guardián que dijese lo que había visto un día de difuntos que fue a acompañar a un sacerdote llamado Juan de Castroverde, dijo todo temblando (porque como era humilde, temía alguna vanagloria o loor propio), que había visto antes que se comenzase la misa de aquel día, toda la tierra cubierta de una como neblina, que (según pareció) eran ánimas de purgatorio. Y que en comenzándose la misa, como suele la neblina huir con la presencia del sol, así comenzaron las ánimas a irse, subiendo hacia el cielo, de que él quedó maravillado, y alabó a Dios en sus grandes misericordias.[153]

El aspecto etéreo y translúcido de estos aparecidos semeja una tranquila neblina y no una llamarada, enunciando así el carácter liminal del fenómeno, coronado por una anábasis celeste como fase final del perdón de los pecados. El hecho mismo de que en este ejemplo las ánimas se manifiesten por la mañana y se diluyan en las alturas con la luz del sol nos habla del fin de la obscuridad, del fin de la noche y de la muerte.

Probablemente son estas almas anónimas, ya convertidas en seres bienaventurados, las que vemos después en los retablos como cabecitas sin alas o bajo la forma de figuritas infantiles que constituyen el nivel más bajo de los habitantes del paraíso, desde donde observan a los fieles a veces con una alegre sonrisa y a veces con la hierática seriedad del Más Allá, a veces entre los roleos de la fragante vegetación de aquel jardín, "donde se cogen los frutos que satisfacen el apetito del alma con la vista de Dios"[154] y a veces desde los fulgores dorados que nos hablan de la luz sobrenatural en la fantástica arquitectura de la Jerusalén Celestial.

---

[153] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, lib. 5, 1a. pte., cap. LVII, p. 449.

[154] Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores*, lib. II, cap. LX, p. 555.

Capítulo 3
Vida conventual femenina y ánimas del purgatorio

Durante el Virreinato nunca tuvo la mujer un papel de igualdad con el hombre en la vida pública. El escaso protagonismo que esta solía tener dentro de la sociedad se debía a que se le alejaba cuanto era posible de las actividades fuera del hogar y se le dedicaba primordialmente a la esfera de lo privado bajo la tutela del varón. No obstante, la Iglesia aceptaba que la mujer, como el hombre, era hechura de Dios y que disfrutaba igualmente de su libertad,[155] lo cual explica que al amparo de este imaginario las mujeres buscasen formas alternativas de participar en la vida social que las leyes seculares les negaban, ya se verificara esto en el seno de alguna orden religiosa o llevando fuera del claustro una vida tal que sirviera como ejemplo a sus semejantes e impactara de alguna forma sobre ellos.

Dicha decisión derivaba de que, a pesar de todas las limitaciones sociales impuestas a las mujeres dentro del catolicismo, se consideraba que estas tenían un don especial para la vida religiosa debido a la naturaleza blanda, apacible y amorosa que se les atribuía, como la describió en la Nueva España del siglo XVII Miguel Godínez (el jesuita irlandés Michael Wadding, 1591-1644).[156] Contradictoriamente, algunas de las características que más acercaban a las mujeres a lo religioso como eran su facilidad de persuasión y su credulidad, las alejaban también muchas veces del decoro y la ortodoxia debido a la facilidad con que, por ignorancia, pero también por mala fe, muchas de ellas (dentro y fuera de los conventos)

[155] San Agustín, *La ciudad de Dios*, lib. XXII, cap. XVII, pp. 584-585.
[156] Miguel Godínez, *Práctica de la teología mística*, lib. II, cap. XIV, pp. 97-98.

caían en el error, el engaño y la simulación en su búsqueda de un prestigio social o de un beneficio económico que de otra manera difícilmente podían conseguir. La competencia por mostrar a la vista de los demás las actitudes más humildes, las conductas más virtuosas, la renuncia más completa como marcaban los manuales de espiritualidad de la época llegó a ser una práctica común para una gran cantidad de mujeres, pero no todas ellas tenían las mismas aptitudes ni estaban dispuestas a realizar los mismos esfuerzos, por lo que siempre resultaba más fácil fingirlas que ejecutarlas.[157] Esta situación empujaba a dudar seriamente de muchas de ellas, como afirmaba el carmelita fray Juan de Jesús María (1560-1644), fundador del Desierto de los Leones:

> ...de cincuenta mujeres que dicen tener visiones y revelaciones, las cuarenta y siete no las tienen verdaderas, ni por parte de Dios, sino que son embelesos [sic por embelecos] de ellas mismas y como el demonio las ve tan aficionadas a tenelas, las representa.[158]

En parte debido a esto último, aunque es verdad que la proporción total de mujeres procesadas por el tribunal del Santo Oficio a lo largo de la existencia de esta institución en la Nueva España fue muy inferior a la de los varones, si se toman en cuenta únicamente los delitos que tuvieron alguna relación con la forma de vivir la experiencia religiosa el porcentaje de mujeres asciende enormemente y supera con amplitud al de los hombres.[159] Concretamente, como nos informa Antonio Rubial, entre los ca-

---

[157] Edelmira Ramírez Leyva, *María Rita Vargas, María Celis: Beatas embaucadoras de la colonia*, pp. 12-13.

[158] Juan de Jesús María, "Carta octava en que se trata a la larga de cuan peligroso camino es este de visiones y hablas interiores", AGN, Inquisición, vol. 1480, exp. 4, f. 131v, citada en Doris Bieñko de Peralta, "La autobiografía de un carmelita novohispano, Fray Juan de Jesús María: prior, fundador del desierto de los leones y confesor de Palafox", p. 809. Consultado en http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/uploads/memoxviii/05_art_90.pdf el 4 de mayo de 2017.

[159] Adelina Sarrión Mora, "Beatas, iluminadas, ilusas y endemoniadas. Formas heterodoxas de la espiritualidad postridentina", p. 368.

sos juzgados por el tribunal del Santo Oficio durante los siglos XVI y XVII el número de beatas fue mayor que el de ermitaños (17 contra 11), y esta diferencia fue aumentando cada vez más a lo largo del siglo XVIII, ya fuera de nuestro periodo de estudio pero que ilustra sobradamente la tendencia existente dentro de él, donde ya solo encontramos tres casos de ermitaños contra veintidós de beatas.[160]

Las fuentes de donde estas mujeres obtenían información para sus fingimientos eran en buena medida de tradición oral, ya fuera a través de sermones durante la celebración de la misa en la iglesia o por medio de conversaciones piadosas de tipo informal fuera de ella, pero no por eso dejaba de haber en sus declaraciones fuertes relaciones intertextuales con el arte eclesiástico y la literatura religiosa de la época. Mucho de lo que leemos en sus escritos corresponde fielmente a las imágenes de los destinos escatológicos conocidos cotidianamente desde el siglo XVI en los murales de conventos como el agustino de Actopan y de la iglesia de Santa María Xoxoteco (en la Sierra Alta de Hidalgo), por ejemplo, y que luego desembocarían en un género tan popular como el de los denominados Cuadros o Pinturas de ánimas desde mediados del siglo XVII.[161] De la misma forma, tampoco faltaban en ellos eventuales referencias a la literatura religiosa enfocada en las revelaciones y los arrobamientos, la cual muchas veces era proveída por los sacerdotes de los que estas mujeres solían rodearse para validar sus pretensiones.[162] Todo ello, por supuesto, aderezando sus relatos con lágrimas, paroxismos y turbaciones que provocaban la empatía y el convencimiento de su público.

Un caso emblemático, pero bien librado de estas actividades en el siglo XVII, fue el de la beata Catarina de San Juan (ca. 1605-1688), esclava hindú manumitida y establecida en la Puebla de los Ángeles. Siempre según su biógrafo, Alonso Ramos, Catarina decía haber realizado visitas

---

[160] Antonio Rubial, *Profetisas y solitarios*, p. 237.

[161] Antonio Rubial, *Profetisas y solitarios*, p. 180. Para un estudio detallado de este género ver Jaime Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*.

[162] Antonio Rubial, *Profetisas y solitarios*, p. 75.

al infierno en donde veía a las ánimas atormentadas en las formas más estereotipadas del imaginario escatológico medieval ya fuera abrasadas en ríos de fuego; rostizadas en parrillas y asadores; freídas en sartenes; sumergidas en calderas rebosantes de azufre, alquitrán o plomo fundido; despedazadas y devoradas por culebras y monstruos; aplastadas con mazos sobre un yunque; cuando no vulgarmente apaleadas con varas de hierro y azotadas por el látigo rebenque usado con los galeotes.[163] Todo ello asumido en un permanente ciclo de destrucción y regeneración que garantizaba el sufrimiento más horrendo por toda la eternidad. Lo mismo ocurría con respecto al purgatorio, en donde Catarina decía haber visto a las almas atormentadas con instrumentos que indicaban su culpa: atravesadas con asadores hurtados, aplastadas bajo petacas de plata robada, doblándose de cansancio bajo los cueros de pulque con el que se habían embriagado en vida, muertos de sed por haber hecho trampa en la venta de agua, convertidos en bultos de ceniza que eran arrastrados por los callejones del purgatorio en desagravio de su soberbia y orgullo, etcétera,[164] mientras que por el otro lado tampoco dejaba de atestiguar el tránsito de las ánimas que subían al cielo en forma de "paloma de resplandeciente candor" (como la del padre Miguel Godínez) o las que, como la del padre Juan de Sangüesa, llegaban allá trepando por medio de una escala semejante a la que vio alguna vez Jacob en sus sueños,[165] todo lo cual no eran más que imágenes típicas de las iglesias y los libros piadosos de la época.

Aunque muchas mujeres que en algún momento pretendieron tener visiones de este tipo trataron de mantenerse como Catarina dentro de la ortodoxia, conformándose con una moderada notoriedad pública, algunas otras llegaron a extremos en que su soberbia terminó ocasionalmente en afirmaciones escandalosas como la de que por solo ellas había hecho Dios ir desde España hasta la Ciudad de México a un sacerdote

[163] Alonso Ramos, *Los prodigios de la omnipotencia...,* t. 2, lib. III, cap. V, I, p. 554.
[164] Alonso Ramos, *Los prodigios de la omnipotencia...,* t. 2, lib. III, cap. V, III-IV, pp. 580-581.
[165] Alonso Ramos, *Los prodigios de la omnipotencia...,* t. 2, lib. II, cap. 3, p. 100.

para confesarlas,[166] e incluso abiertamente heréticas como la de que las almas del purgatorio podían ser echadas por Dios en el infierno[167] o, a la inversa, que el amor que Jesús les profesaba a dichas beatas era tan grande que hacía salir almas del infierno por ellas.[168] En otras ocasiones, lo que terminaba perdiéndolas era la vanidad combinada con falta de criterio de que hacían gala cuando la suerte las favorecía, como le ocurrió en el siglo XVII a la beata Antonia de Ochoa con aquel faldellín de grana cochinilla adornado con galón de plata fina que escondía debajo de sus ásperas ropas de penitente,[169] o a Teresa Romero, que de llevar encima el burdo hábito del Carmen pasó también a vestir galas "con profanidad" supuestamente para no ser tomada por santa y, contradictoriamente, a pasear en carrozas a título de serlo;[170] por no mencionar las prácticas mundanas a las que muchas veces las falsas beatas se entregaban a espaldas del ojo público, plenas de risas, cantos y chacotas.[171] Motivos más que justificados para la permanente desconfianza de los hombres de Iglesia hacia cada nueva beata que apareciera en el panorama novohispano.

3.1. Condiciones de vida en el claustro y tipología de sus visiones de ultratumba

Aun optando por los caminos más formales de la fe, muchas de las mujeres que entraban en alguna de las órdenes religiosas establecidas se empeñaban también durante años en convencer a la gente acerca de sus sobresalientes virtudes. Los esquemas de su conducta en la búsqueda de Cristo eran siempre los mismos, pues existía un modelo ideal de espiri-

[166] Declaración del presbítero Antonio Rodríguez Colodrero, § 8, en Edelmira Ramírez Leyba, *María Rita Vargas, María Lucía Celis: embaucadoras de la colonia*, p. 55.

[167] AGN, Inquisición, vol. 585, exp. 9, f. 217r.

[168] Antonio Rubial, *Profetisas y solitarios*, pp. 182-183.

[169] Solange Alberro, *Inquisición y sociedad*, p. 502.

[170] Solange Alberro, *Inquisición y sociedad*, pp. 494 y 496.

[171] Solange Alberro, *Inquisición y sociedad*, pp. 497-498.

tualidad al que debían apegarse para mantenerse dentro de la ortodoxia y conservar el capital simbólico asociado a ella, el cual incluía muy principalmente la protección de su castidad, una humildad a toda prueba y una total obediencia tanto frente al sistema como ante sus autoridades y, por supuesto, ante Dios. De esta forma, parafraseando a Beatriz Pastor Bodmer, mientras los hombres que salían al mundo perseguían en él sus aspiraciones transformando las condiciones históricas de su existencia en busca de una mejoría sustancial de su vida material y social, estas mujeres buscaban en la vía mística resolver su identidad femenina subalterna reafirmando y perpetuando en la práctica cada uno de los elementos que estaban en la base de su situación, como eran la sumisión, el sacrificio y la aceptación de una permanente autoridad superior, por medio de lo cual podían aceptar una reducción progresiva del espacio vital como si se tratara de una especie de liberación, como placer el dolor, y como gozo lo que para muchos no era sino tormento.[172]

No obstante, derivadas de estas directrices generales, las tácticas para lograr el respeto derivado de la santidad eran variadas, desde el acatamiento ostentoso de las normas más básicas de la vida en comunidad, lo extremo de las muestras externas de devoción (como eran los rezos, los ayunos y las disciplinas), hasta llegar al fingimiento de éxtasis y arrebatos, así como al invento de milagros, augurios y visiones de los diversos destinos escatológicos. Los diálogos con Jesús, con la Virgen María y con diversos personajes celestiales reportados por estas mujeres tenían su contraparte en las acechanzas del Demonio y sus huestes, que buscaban abusar y lastimar sus cuerpos, así como perder sus almas como una suerte de venganza en contra de Dios, mientras que las ánimas del purgatorio prácticamente las acosaban en busca de su intercesión de tal manera que pudieran salir cuanto antes de su doloroso cautiverio.

Esta relación directa con los seres del imaginario religioso del catolicismo era posible gracias a que aparte de la vista propia del mundo material,

[172] Beatriz Pastor Bodmer, *El jardín y el peregrino: el pensamiento utópico en América Latina (1492-1695)* (en adelante *El jardín y el peregrino...*), pp. 320-321.

determinada por los sentidos, existían tres tipos de visiones del mundo espiritual reconocidos y argumentados por la mayoría de los teólogos: corporales, interiores o imaginarias e intelectuales según fuera la facultad aprehensiva que interviniera en ellas.[173] De esta manera, las visiones corporales se verificaban por medio de los ojos materiales con la intervención de potencias del bien o del mal que actuaban sobre los elementos para crear la apariencia de cuerpos y entornos físicamente perceptibles, pero que podían fácilmente ser vehículos para los engaños diabólicos; las interiores o imaginarias eran percibidas sensiblemente por los ojos espirituales o del alma a través de la combinación de imágenes preexistentes en la mente o por la infusión de otras nuevas por acción divina o ministerio de los ángeles, lo cual implicaba una manera de ver el mundo en el interior del visionario en contraposición a la mirada refleja del órgano físico, que solo captaba sus constituyentes más burdos y materiales,[174] mientras las intelectuales consistían en el conocimiento que de un modo sobrenatural se infundía o se combinaba no en la facultad de razonar sino en el entendimiento puro del visionario sin el auxilio de los sentidos externos ni de la fantasía, con lo cual se evitaba el riesgo de las meras apariencias.[175]

Ajenas en su mayor parte a la profundidad y complejidad teológica de las visiones intelectuales debido a su escasa preparación (y no como parte de una exploración premeditada de los "límites de la conciencia", como afirma Michelle Perrot desde su trinchera feminista),[176] las experiencias informadas por la mayor parte de las monjas novohispanas eran principalmente del tipo interior, con amedrentadores paisajes escatológicos bien conocidos a lo largo de años de formación doctrinal y a fuerza

---

[173] San Agustín, *Del génesis a la letra*, lib. XII, cap. VI, § 15. Consultado el 21 de diciembre de 2017 en http://www.augustinus.it.

[174] *Libro devoto y útil del ojo espiritual por semejanza con el ojo material*, cap. I, p. 57 y cap. III, pp. 60-61.

[175] Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta, "Los cinco sentidos en la experiencia mística femenina", pp. 170-171; cfr. Lucien Roure. "Visions and Apparitions". Consultado el 5 de mayo de 2017 en http://www.newadvent.org/cathen/15477a.htm.

[176] Michelle Perrot, *Mi historia de las mujeres,* p. 107.

de constantes composiciones de lugar, típicas de los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola,[177] diseñados para aumentar la experiencia personal de la fe católica. A su manera, estas visiones funcionaban como contrapartes de la aventura masculina en el mundo, pues a los páramos y selvas terrenales que corrían unos en su afán de riquezas se contraponían los precipicios y los desiertos que atravesaban las otras en el Más Allá.[178] Desiertos que frecuentemente eran caracterizados en los diarios personales y las vidas ejemplares como lugares horrorosos y tan en extremo dilatados que no se les hallaba término en parte alguna hasta que se irrumpía a través de ellos en cavernas llenas de humo y de lagos sanguíneos que echaban fuego, tal y como eran representados en la pintura renacentista y barroca con la que estas mujeres se encontraban familiarizadas y de la cual abrevaban al igual que las beatas. Hasta esos abismos acudía la visionaria en turno para atestiguar la desgracia de las almas ahí aprisionadas, consolarlas y recibir sus peticiones de ayuda en medio de llantos, gemidos y voces lastimeras.[179]

No obstante, en dichos textos no faltaban tampoco casos de visiones corporales, las cuales aportaban mucho al cuadro de manifestaciones preternaturales que probaban la santidad de su testigo.[180] Pese a su inferior nivel, estas visiones servían para subrayar la inversión de los espacios de acción espiritual y las voluntades involucradas en ello, pues si en los relatos de visiones internas las monjas eran transportadas al purgatorio sin que las ánimas lo hubieran solicitado, en las que se tenían con los ojos corporales era el Más Allá el que irrumpía de pronto dentro de los espacios físicos de su vida cotidiana, en el recodo de un pasillo, en un rincón obscuro de una celda o de un espacio común, lo cual evidenciaba la aceptación divina de aquellas mujeres, al grado de que las ánimas acudieran

---

[177] San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, Sección 3, 5, § 65-71, pp. 83-85.

[178] Beatriz Pastor Bodmer, *El jardín y el peregrino...*, pp. 320-321.

[179] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, lib. II, cap. VI, § 133-134, p. 135; cfr. Pedro Salmerón, *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación*, cap. XIV, pp. 171-172.

[180] Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta, "Los cinco sentidos en la experiencia mística femenina", p. 170.

específicamente a buscarlas para solicitarles su intercesión. Sin embargo, mientras las visiones de los lugares escatológicos generales reportadas por las monjas y las beatas estaban parcialmente inspiradas en la pintura de los edificios religiosos, en donde estas se plasmaban con vigor y cada vez mayor uniformidad como parte de la lucha contrarreformista a partir de la promulgación de los decretos del concilio de Trento, en toda la historia del arte novohispano no existe una sola representación pictórica de ánimas del purgatorio que las muestre vagando fuera del sitio común de purificación y que hubiera podido servirles de modelo.[181] Por lo mismo, pese a la existencia de imágenes de fantasmas y aparecidos en purgatorios particulares que hubo en Europa en los siglos previos al descubrimiento y la conquista, lo que vamos a encontrar dentro de las declaraciones femeninas novohispanas sobre estas andanzas es más bien una serie de relatos anclados a las tradiciones populares y la literatura religiosa, lo cual, lejos de homogeneidad, lo que nos da es un conjunto de grandes variaciones determinadas más bien por las necesidades casuistas de las historias y por su falta de detalle y de homogeneidad.

Inserta en este tipo de cultura conventual femenina de santidades visionarias, la Venerable Madre Inés de la Cruz (1570-1633), del Convento de San José de Carmelitas descalzas de la Ciudad de México, conocido hoy día como Santa Teresa la Antigua (Fig. 36), cuenta en la autobiografía encargada por su confesor —tan llena de lágrimas, abstinencias, trabajos y enfermedades como lo requerían los estereotipos de la época— cómo en diversas ocasiones tuvo vislumbres del Más Allá por medio de los ojos del entendimiento, en los cuales contemplaba a la Santísima Trinidad, a Santa Escolástica, algunas escenas del Juicio Final e incluso supo cuando, después de cinco días de fallecida, una de sus hermanas se fue al cielo, lo cual para una seglar, y además tres veces casada, no era pequeña cosa.[182]

---

[181] Jaime Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, p. 35.

[182] V.M. Inés de la Cruz en Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, lib. III, cap. IV, § 344, p. 243

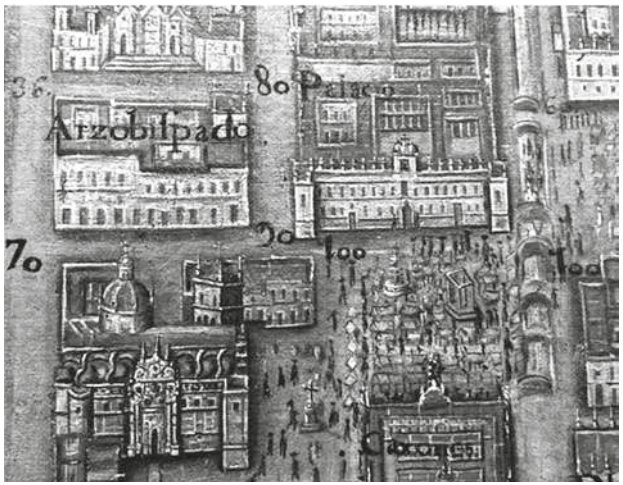


Fig. 36. Centro de la Ciudad de México. Arriba a la izquierda Santa Teresa la Antigua con su portada remetida para formar una escalinata (actualmente un pequeño atrio cerrado con verja de metal). *Plano de la Ciudad de México* de Pedro de Arrieta (detalle), 1737, Ciudad de México, Museo Nacional de Historia.

Sin embargo, paralelamente, la misma madre Inés narraba visiones de almas de difuntos percibidas con los ojos corporales. La primera de ellas habría ocurrido hacia 1625, cuando murió otra hermana suya, a la que apodaban "la monja casada" por la gran piedad que siempre había manifestado pese a vivir en el mundo. En esa ocasión cuenta la madre Inés:

> A los tres días de su muerte, estando en nuestra celda encomendándola a Dios, quedeme un poco suspensa y vídela entrar por la puerta, blanca como la nieve y resplandeciente; traía una muy rica corona en la cabeza y, en medio de la corona, una imagen de Nuestra Señora de talla de poco más de una tercia, toda ella muy alegre y linda, y llegándose a mí me agradeció lo que la había encomendado a Dios y entendí se iba a gozarle.[183]

[183] V.M. Inés de la Cruz en Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, lib. 3, IV, § 344, p. 243.

Por lo que se desprende del texto, Inés conocía de antemano la noticia del deceso de su hermana y por ello se encontraba rezando por el descanso de su alma cuando algo la detuvo, una especie de presentimiento que la dejó perpleja, aguardando la irrupción de lo sagrado discontinuo en el flujo continuo de la vida cotidiana.

Pese a los tres días que esta difunta había estado en la tumba, nada hay en ella que aterrorice ni repela, pues la blancura de aquella alma no tenía nada que ver con la palidez de su cadáver, sino que era una señal de salvación, lo cual se confirma con el resplandor que la rodeaba y, más todavía, con la corona que llevaba en la cabeza, la cual funcionaba como una manifestación literal de la imagen anagógica usada en el libro de la *Sabiduría* para indicar el premio que reciben los buenos en el paraíso: "Los buenos viven eternamente; su recompensa está en las manos del Señor; el Altísimo cuida de ellos. Por lo tanto, recibirán del Señor un reino glorioso y una hermosa corona".[184]

Por lo menos desde finales del siglo XVII,[185] las religiosas novohispanas vivían dos momentos en los que eran coronadas como parte del atuendo nupcial que empleaban cuando se convertían en esposas místicas de Cristo: al profesar como monjas de velo negro dentro de alguna orden religiosa, cuya clausura representaba su muerte en este mundo, y en la hora de la muerte física. En ambos casos utilizaban unos tocados especiales hechos de cuentas de vidrio, flores de cera, listones, que simbolizaban las virtudes de la religiosa en turno y, por lo tanto, su idoneidad para aquel enlace espiritual, pues este no podía realizarse si se hubiera creído que dichas mujeres no tenían los méritos suficientes para salvarse.

Si bien la aparecida no era una monja verdadera, la corona de la que se habla no parece diferir de las suyas, sobre todo por la imagen de la Virgen de una tercia de vara de alto (alrededor de 27.86 cm)[186] con la que

---

[184] Sab. 5.15-16. Cfr. 2Tm 4.8.

[185] Alma Montero Alarcón, citada en "Las monjas coronadas", en *Proceso.com.mx*, 3 de mayo de 2004. Consultado el 20 de mayo de 20017 desde http://www.proceso.com.mx/233144/las-monjas-coronadas.

[186] José Castaño, *El libro de los pesos y medidas*, s/p.

se adornaba, un diseño relativamente usual en dichos aderezos, cuyos ejemplos pueden verse en algunos retratos de monjas coronadas del siglo XVIII (Fig. 37).

Fig. 37. La figurita de cera que lleva esta corona entre las flores del mismo material, y que representa a la Virgen de San Juan de los Lagos flanqueada por dos ángeles, nos ayuda a imaginar el posible aspecto atribuido a la corona de la "monja casada" en el siglo XVII. Anónimo, *Retrato de profesión de sor Manuela de la Sangre de Cristo Zárate y Vera* (detalle), Convento de Santa Rosa de Puebla, óleo sobre tela, 1769. Colección particular.

Con tal atributo, la aparición no solo no era portadora de ningún valor disfórico, pues se acerca a su hermana sin provocar ninguna reacción negativa, lo cual remarca por un lado que el vínculo fraternal con ella permanecía intacto, mientras por el otro funcionaba como señal de la felicidad beatífica que se iba a disfrutar a partir de ese momento gracias a la intercesión de Inés ante Dios por el descanso de su alma.

El segundo relato que consigna la madre es todavía más interesante y pintoresco, pues en él nos informa acerca del destino de uno de sus hermanos varones, al que caracteriza como piadoso y limosnero, que había terminado sus días luchando a favor del cristianismo en Manila. Con rastros de una dulce añoranza, la madre Inés de la Cruz cuenta cómo su hermano, a pesar de su gran fuerza y valor, había terminado por caer en una trampa, hundido en un cenagal, donde los "chinos" aprovecharon para despedazarlo junto con otros compañeros. Simultáneamente a ello, en la capital de la Nueva España, consigna Inés: "Estando yo de esto bien descuidada en mi cama le vide entrar sin un brazo, lleno de heridas y ya como expirando, pidiéndome favor para con Dios, y parecíome se iría al cielo presto".[187]

La descripción pretende ser realista al evocar el estado del cuerpo material del joven, con un alma de forma todavía no regenerada por la purificación en el Más Allá. Más que en ninguno de los relatos que hemos analizado hasta el momento, en este nos encontramos con un problema ya denunciado desde la alta Edad Media acerca de por qué las almas se manifestaban con los rasgos que identificaban a sus cuerpos en vida, con sus ropas e incluso eventualmente con las condiciones corporales que tuvieran en el momento de la muerte.

De acuerdo con San Agustín "si el alma fuera cuerpo, habría de ser corporal también la imagen en la cual se ve durante los sueños, puesto que sería la reproducción de su cuerpo",[188] lo cual explicaría perfectamente la aparición mutilada del hermano de la madre Inés de la Cruz, pero como el cristianismo no entendía así al alma, no se podía comprender por qué el que en vida hubiera perdido un miembro tendría que verse sin él durante los sueños, puesto que si su alma no había perdido nada, esta imagen tendría que aparecer siempre íntegra. Entonces ¿por qué a veces se veían en sueños tales individuos en su integridad y a veces mutilados como lo estaban en realidad? Según el de Hipona, esto tenía que ver con

[187] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, lib. 3, IV, § 345, p. 243.
[188] San Agustín, *Naturaleza y origen del alma*, lib. 4, cap. XIX, § 29, p. 759.

que la capacidad sensorial por la que una persona podía apreciar la realidad de los cuerpos era significativamente distinta a la potencia por la que se captaban, sin la intervención de los sentidos, no los cuerpos, sino las imágenes de cuerpos que eran percibidos en sueños por los vivos.[189] El alma, por tanto, no se manifestaba ni en los sueños ni en la vigilia como ella era, sino que ya fuera por sus medios o con ayuda de Dios o de los ángeles, producía una imagen semejante a su cuerpo de cuando vivía. Y si para ver físicamente un cuerpo se requerían ojos corporales, como mencionamos arriba, una semejanza espiritual del mismo lo que necesitaba era una mirada también espiritual.

Este espectro, a diferencia de la "monja casada", y probablemente debido a las actividades castrenses que el joven desempeñaba, no evidencia señales externas de salvación, sino más bien las dolorosas heridas que lo habían llevado a su deceso, lo cual parecía augurar una estancia más prolongada en el purgatorio, y por eso Inés tiene que limitarse a explicitar verbalmente su esperanza de una pronta salida gracias a las virtudes religiosas que le atribuía y a que antes de entrar en la batalla que le costó la vida había hecho confesión general y testamento, dos de los principales requisitos para tener lo que entonces se denominaba "buena muerte" y ponerse en camino de salvación.

Si algo llama la atención en este par de visiones es que, explícitamente en una de ellas e implícitamente en la otra, los espíritus entran a la celda por la puerta, como si de personas vivas y corporales se tratara; no aparecen de la nada, ni se materializan desprendiéndose de la obscuridad de algún rincón de la celda como los espectros evanescentes, sino que siguen el otro esquema generalizado de la época: el de los fantasmas de apariencia sólida, que llegan y se van como seres humanos vivos hasta perderse de vista. Su desplazamiento parece natural en función de sus situaciones particulares, solemne y amable ella, y él agónico y atropellado debido a sus múltiples heridas, pero sin ningún efecto truculento que sobresaltara a la protagonista. Mucho más común es que en el segundo

[189] San Agustín, *Naturaleza y origen del alma*, lib. 4, cap. XX, § 31, p. 753.

caso, la monja ya se encontrara acostada en su cama en el momento de la aparición, situación lógica dada la hora del evento y que sirve solo para contextualizarlo.

3.2. Una legión de espectros desesperados, peligrosos y agradecidos

Como hemos dicho antes, dadas las creencias acerca de la sensibilidad, la piedad, la solidaridad y la capacidad amorosa y maternal de sacrificio que se consideraban propias de las mujeres, era de esperarse que muchas ánimas se sintieran atraídas hacia las monjas como recursos para su liberación. Había una cierta lógica en ello, pues, en contraste con los religiosos varones, que se enfrentaban a las ánimas con cierta sequedad y a veces hasta con algo de indiferencia, las mujeres, cuyo contacto con el Más Allá discurría normalmente bajo la presunción de experiencia mística —por caminos de afectividad y no por veredas de intelecto teórico y especulativo—, buscaban presentarse en sus relatos como servidoras y hermanas de las ánimas, atentas a su beneficio aun a costa de constantes rezos, penitencias, mortificaciones y quebrantos personales. El apoyo solidario de las mujeres hacia las ánimas del purgatorio las muestra así retóricamente en un plano de relaciones interpersonales distintas a las de los hombres, y los recursos de los que se valían para ello eran también distintos. En efecto, lejos de los enfoques didácticos de los *exempla* masculinos, la relación de los difuntos con estas mujeres, la mayor parte de ellas sin grandes recursos teológicos, consistía en una convivencia sentimental y familiar en la que no pocas veces terminaban discutiendo y riñendo como niños, aunque las ánimas nunca dejaran de ser vistas como dignas de la más profunda compasión.

En esta búsqueda de apoyos, la multitud de ánimas que se precipitaban tras alguna monja daba a veces la impresión de que todo el purgatorio se les había metido en los edificios, pues aprovechaban para acudir a las actividades de las religiosas en el coro, el refectorio, la huerta e incluso

en la recreación,[190] como ocurría, por ejemplo, en el convento carmelita del Señor San José de Puebla, debido a la presencia de la madre Isabel de la Encarnación (1594-1633), ocupada día y noche en las oraciones para el perdón de todas aquellas que se le aparecían.

Circunstancias así permitieron que con el correr de los tiempos algunas monjas se especializaran en salvar ánimas del purgatorio, y que sus relatos al respecto hablaran por un lado de esfuerzos que les provocaban dolores parecidos a los de los mártires, mientras que, por el otro, como mujeres, solían desembocar en imágenes que evocaban por su lenguaje los trabajos de parto. Así ocurre, por ejemplo, con la madre Isabel de la Encarnación (1594-1633), monja carmelita del convento del Señor San José de la Puebla de los Ángeles (Fig. 38), según cuenta el licenciado y presbítero Pedro Salmerón en el relato que hizo de su vida en 1675:

> …padeciendo increíbles tormentos […] parecía que la hacían pedazos y le molían los huesos. Y después de haber pasado algún tiempo, empezó a decir: *Bendito sea Dios, bendito sea Dios, ya salió de las penas y entró en el cielo*. Pero quedó tan cansada y atormentada que no podía hablar ni rodearse [sic], como si estuviera muerta.[191]

Sacrificios físicos y morales que eran aprovechados de manera muy poco delicada por los difuntos para satisfacer su necesidad de oraciones. De esta forma, a la misma Isabel de la Encarnación las ánimas se le aparecían —a veces de manera visual, a veces meramente auditiva— a importunarla mientras estaba con sus hermanas cenando en el refectorio, de donde desconsideradamente la hacían salir para rezar largos oficios de difuntos sin dejarla terminar sus alimentos;[192] otras veces la sacaban a obscuras de

---

[190] Pedro Salmerón, *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación*, cap. XIV, p. 171-172.

[191] Pedro Salmerón, *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación*, cap. XV, p. 175; cfr. Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. IV, cap. XXI, § 3.3, p. 349.

[192] Pedro Salmerón, *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación*, cap. XIV, p. 173.

la cama para que les rezara durante horas;[193] en ocasiones, incluso, después de que ya las había complacido con sus rezos, simplemente le ordenaban como niños, una y otra vez: "rézame otro",[194] o le solicitaban de una vez tantas oraciones, penitencias, ejercicios y recados, sin importarles su fatiga y "el rigor de sus trabajos y dolores", que terminaban incordiándola sin posibilidad de negarse para no ofender a Dios. [195]

Fig. 38. La visionaria Isabel de la Encarnación. Detalle de *Visión de Sor Isabel de la Encarnación sobre el patrocinio de San Juan de la Cruz sobre la ciudad de Puebla*. Pintura en el Templo Conventual del Carmen de Puebla. Foto de Alex Andrade.

[193] Pedro Salmerón, *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación*, cap. XV, pp. 175-176.

[194] Pedro Salmerón, *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación*, cap. XIV, p. 173.

[195] Pedro Salmerón, *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación*, cap. XIV, p. 173; cfr. Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. IV, cap. XXI, § 3.2, p. 349.

Fig. 39. Venerable Madre María de Jesús Tomelín, "Lirio de Puebla". Grabado de Matthieu Ógier Lugdonensis (de Lyon, Francia) en Diego de Lemus, *Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la Venerable Madre Sor María de Jesús*, 1683.

Dentro de este imaginario, las ánimas no dudaban incluso en recurrir al forcejeo literal para tratar de obligar a las monjas a continuar con las oraciones en su favor, como informa Diego de Lemus en 1683 acerca de la Madre Sor María de Jesús Tomelín (1579-1637 (Fig. 39),[196] del Convento de la Limpia Concepción de María, también en Puebla:

> Habiendo estado en el coro, como lo tenía de costumbre, [la Madre María de Jesús] trató de recogerse a su celda, y al quererse poner en pie vido dos almas que, teniéndola de la ropa, no la dejaban levantar y le pidieron rogase por ellas a Dios.[197]

Compadecida, la Madre María de Jesús accedió a ayudarlas y durante mucho rato estuvo repitiendo, una y otra vez, la popular oración del Santo Sudario, tan socorrida entonces para esos menesteres:

> Dios y Señor Nuestro que en el santo sudario en que fue envuelto por José tu sacratísimo cuerpo, dejaste las señales de tu Pasión impresas: concédenos misericordiosamente que por tu muerte y sepultura vengamos a la gloria de tu Resurrección que vives y reinas con Dios Padre en la unidad del Espíritu Santo, por todos los siglos. Amén.[198]

Al final, afirma Lemus, dos ángeles bajaron del cielo para llevarlas a la gloria, como solía representarse en la pintura de la época, con lo cual las almas se mostraron sumamente agradecidas y le prometieron encomen-

---

[196] André Efrén Ordóñez Capetillo, "Venerable María de Jesús de Tomelín y del Campo: 'El lirio de Puebla'". Consultado el 7 de mayo de 2017 en http://www.preguntasantoral.es/2012/11/venerable-maria-jesus-tomelin/.

[197] Diego de Lemus, *Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la Venerable Madre sor María de Jesús*, lib. II, cap. XXV, p. 230.

[198] Testamento de Don Baltazar Fernández, 1638. Archivo Histórico Provincial de Salamanca. Protocolo 6223, ff. 104r-105r según Antonio Cea Gutiérrez, "Sistema y mentalidad devocional en las estampas del 11 de marzo. Imágenes, palabras, tiempos, lágrimas", nota 22, p. 200. Una versión deformada fue recogida en 1617 por la Inquisición novohispana y puede verse en AGN, Inquisición, vol. 317, exp. 23, s/a.

darla a Dios. Aunque no siempre las oraciones de las monjas eran lo suficientemente poderosas para enviar a las almas inmediatamente al cielo, en muchos casos lograban que al menos se les remitieran las penas de sentido y, a la larga, que salieran de sus penas con mayor rapidez.[199]

Tal era la desesperación de las ánimas por recibir auxilios, que muchas veces llegaban a resultar peligrosas para los testigos. Frecuentemente a lo largo de la documentación novohispana encontramos historias de personas cuya salud se vio afectada por el terror que provocaba en ellos la irrupción de ultratumba en el plano terrenal y la impresión que provocaban sus confidencias, cuando no también la creencia ampliamente difundida de que eran el acompañamiento que los difuntos dispensaban a la gente próxima a morir.

En el primer caso podemos considerar lo ocurrido a la madre Felipa de Santiago, oriunda de Guadalajara, a quien una noche se le apareció el alma de una religiosa "cuya plática y presencia le fue tan formidable y escandalosa que, olvidándosele la familiaridad que hasta allí había tenido con los difuntos, quedó como atónita y asombrada, y tan enferma del corazón con repetidos espantos" debido a una confesión que le hizo, que terminó muriendo el 12 de mayo de 1593.[200] Afirmar que un alma se apareció a la madre Felipa es un mero decir, por supuesto, pues se trataba de una anciana ciega incapaz de moverse sin el auxilio de una sirvienta que la guiara, de tal forma que sus miedos no derivaban del aspecto de la difunta sino más bien de la impresión recibida con su presencia y confesión, lo cual también quitó la vida a otra monja que tenía su cama inmediata a la de esta madre y alcanzó a escuchar por casualidad parte de la charla.

No obstante, no siempre este peligro se limitaba a los efectos del miedo en el organismo de los testigos, sino que también implicaba verdaderos daños físicos a los que se exponían durante estos contactos. A pesar de su apariencia externa, generalmente estoica durante los encuentros, era

[199] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, lib. II, cap. XVI, ff. 168v-169r.
[200] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, lib. III, cap. XVII, § 461, p. 297.

bien sabido que las almas sufrían permanentemente las quemaduras del fuego purgativo y por eso en ocasiones aparecían llenas de llagas, con el pelo y las ropas ardiendo, contorsionándose y lamentándose por las quemaduras pero también con cierta incómoda tendencia a ofrecer a los testigos el espectáculo lastimero de su dolor,[201] así como a demostrar en sus cuerpos la intensidad de la llama aferrándolos con las manos o dejándoles caer encima algo de su sudor. Así pues, cualquier precaución era poca al respecto, sobre todo considerando que en su popular libro *Gritos del purgatorio* (editado en más de cuarenta ocasiones entre 1689 y 1899), el teólogo *José Boneta* (1638-1714), afirmaba que este fuego, alimentado con azufre como el del infierno para volverlo inextinguible y más virulento que las ascuas incandescentes del hierro, estaba diseñado no para calentar ni alumbrar servicialmente como el de la tierra sino expresamente para producir dolor y bastaba una chispa suya, una ínfima centellita, para opacar el calor que se pudiera conseguir consumiendo la leña del mundo entero.[202]

El peligro de un fuego así para los vivos era un tópico de gran antigüedad dentro de los *exempla* medievales que servía de constante inspiración en la literatura religiosa novohispana. Entre los casos más conocidos al respecto encontramos, por ejemplo, el narrado por el benedictino Orderico Vitalis (1075-ca. 1142) en su *Historia eclesiástica* acerca del sacerdote Walchelin, quemado en un pie por pisar el estribo de un caballo del ejército de los muertos, y en la cara al ser sujetado por la mano de un alma en pena,[203] mientras que en la Nueva España probablemente la noticia más notable de esto sea la que a decir de Carlos de Sigüenza y Góngora le ocurrió a la Madre Tomasina de San Francisco apenas entrar como novicia en compañía de su madre al Real Convento de Jesús María de la Ciudad de México.

---

[201] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XIII, § 3, p. 120.

[202] José Boneta, *Gritos del purgatorio, y medios para acallarlos*, cap. IV, pp. 27-29.

[203] Orderico Vitalis, *Historia Ecclesiastica*, lib. VIII, cap. XVII, en Andrew Joynes, *Medieval Ghost Stories*, pp. 67-73. El ejército de los muertos o Mesnadas de Hellequin que se menciona

Según dicho autor, desde hacía años se rumoraba que en la sala de labor, en el aposento de los ejercicios, en una escalera, y en otro lugar común del edificio (tal vez las letrinas, dada la reticencia para enunciarlo) las religiosas solían espantarse con la presencia visible e invisible de un clérigo difunto, y no faltó incluso alguna que dijera haberlo visto subir por la escalera con pasos reposados. Ya fuera debido a su natural imaginación o al espanto que tales relatos le provocaban en aquellos primeros meses en el convento, Tomasina pronto empezó a tener sueños en los que este personaje le solicitaba algunas oraciones para ayudarle a salir de las penas del purgatorio particular que llevaba años padeciendo sin que en todo ese tiempo hubiese habido una monja valiente a quien poder pedírselo. Pero como Tomasina dudase que la gente le creyera tales revelaciones y su confesor le había prohibido hablar de ellas con otras personas, el espectro optó por llevar las cosas al siguiente nivel.

Cierto día en que, como de costumbre, la novicia le repetía en sueños sus dudas, el espectro le dijo: "Sí te creerán" y como ella estuviera en ese momento con la mano levantada contra la frente y el brazo descubierto, el clérigo la tomó de la *sangradera* (la parte de la articulación opuesta al codo en donde se hacían las incisiones para sangrar las venas de aquella parte del cuerpo). Por supuesto, la quemadura del fuego purgatorial no se hizo esperar, causándole un horrible dolor que le llegó a Tomasina "hasta las mismas entrañas" y que le hizo gritar despertando a todas sus connovicias y maestras en medio del olor a carne chamuscada.

De acuerdo con Sigüenza y Góngora, dicho tacto le provocó a la monja terribles quemaduras con el aspecto de los cinco dedos de una mano[204] y provocó que el brazo se le encogiera, con los nervios contraídos de tal forma que los cirujanos que la atendieron juraron jamás haber visto algo semejante. El propio autor se pone como testigo:

---

en este *exemplum* es descrito como una abigarrada mezcla de almas condenadas y otras con posibilidad de recibir ayuda de los vivos, algo típico de las apariciones del Más Allá en la Edad Media antes de la consolidación de la idea de purgatorio.

[204] El motive de la quemadura producida por un difunto está en Stith Thompson, *Motif-index of Folk Literature,* E542.1.

> Por vecino o por curioso, dos días después conseguí ver esto propio en la portería y, aunque como mozuelo estudiante no puse todo aquel cuidado que se debía, acuérdome muy bien el que no se extendían las quemaduras sino a lo que, con las yemas y parte de los segundo artejos [nudillos] de los dedos, se había oprimido; y como esto parece había sido con alguna fuerza, eran aquéllas en extremo grandes; quedaron allí estampadas las rayas y mayores poros de los dedos del difunto distintamente y no se veía inflamación, ni en la circunferencia de las escaras [costras] ni en lo restante del brazo...[205]

La enseñanza del difunto no podía ser más evidente: si el cuerpo sólido de un vivo era incapaz de tolerar aquella pequeña muestra del fuego de ultratumba ¿cómo de horrible sería para una sutil alma padecerlo temporal o eternamente en el Más Allá?[206] Por lo mismo, su petición era de lo más modesta y aceptable: que la comunidad de religiosas le dedicara misas y rosarios para su descanso y que Tomasina realizara un ayuno a pan y agua en la vigilia de San Lorenzo.

Aquella última noche, mientras Tomasina realizaba el ayuno, "su clérigo" —como ella lo llamaba— volvió a aparecérsele, si bien ahora ya no en sueños sino visiblemente, para agradecerle lo que había hecho por él y le prometió que el daño de su brazo desaparecería en cuanto él llegara al cielo, donde rogaría por ella ante Dios. De manera desconcertante, en el momento de "desaparecerse", el espectro le cogió con tres dedos el otro brazo produciéndole nuevamente un gran dolor que, sin embargo, no tenía punto de comparación con el primero ni las costras que le quedaron fueron tan gruesas como las anteriores. ¿Tenía algún objetivo esta segunda agresión? Como prueba de que la experiencia onírica era tan real como la de la vigilia los hechos tendrían que haber ocurrido al revés, y como insistencia con respecto a una solicitud no cumplida, la quemadura más grande debería haber sido posterior a la más pequeña, o al menos la pequeña anterior al cumplimiento de las oraciones solicitadas. Como

[205] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, lib. III, cap. XIX, § 485, p. 307.
[206] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, lib. III, cap. XIX, § 484, p. 307.

quiera, el deseo del difunto había sido concedido y la ferocidad de la primera quemadura era más que inolvidable como para requerir un refuerzo nemotécnico extra. Si había algo más en el relato recibido por Sigüenza y Góngora que le diera sentido a esto, es algo que no podemos saber.

Como suele ocurrir en este tipo de historias, debía existir un desenlace que probara la verdad de todo el caso, lo cual habría ocurrido el 22 de septiembre de 1669, fecha en que Tomasina profesó como monja. Según Sigüenza y Góngora, después de haber hecho la fórmula de los votos postrada en tierra, como era costumbre en estas ceremonias, el brazo tullido recuperó su movimiento y las huellas de las quemaduras sanaron perfectamente: señales ambas de que el ánima había por fin alcanzado el descanso eterno y que sus ruegos a favor de la flamante monja por sus servicios habían sido atendidos.

Las ánimas nunca dejaban de ser agradecidas y serviciales con las monjas que las ayudaban, y en más de una ocasión leemos que les hacían pequeños favores en pago de sus desvelos. De esta forma podemos hablar de ánimas que servían de despertadores para que las religiosas no fallaran a sus deberes nocturnos, otras que hacían papel de proveedoras de alimentos, que llevaban recados, que fungían como guías en la obscuridad, entre otras actividades. Como ejemplo de eso tenemos a la madre Isabel de San Joseph, originaria de la villa de Celaya, en el reino de Michoacán, que en 1588 profesó junto con su hermana María de la Concepción en el Convento Real de Jesús María de México, y que en cierta ocasión halló llena de chocolate una petaca en la que ya no tenía ni una tablilla, lo cual atribuyó a un milagro de las ánimas del purgatorio. No era la primera vez que experimentaba sus favores, pues cualquier monja podía servir de testigo de que cuando con los años le había comenzado a fallar la vista, las mismas ánimas le alumbraban el camino con unas candelas si tenía que salir de noche, aunque es cierto que en esas ocasiones lo que se podía ver era solo la candela que la precedía por el aire, nunca las ánimas invisibles que la llevaban.[207] De forma similar, se decía que en una oca-

[207] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, lib. III, cap. XIII, § 422, p. 278.

sión, la madre Felipa de Santiago, la invidente que terminó muriendo de la impresión por una confesión fantasmal según hemos mencionado más arriba, había sido guiada una noche por lo que ella pensó que era su sirvienta, solo para darse cuenta después que en realidad se trataba del alma de una india llamada Melchora, la cual había trabajado un tiempo en el convento pero que llevaba ya varios días muerta en su tierra. Invidente como era, esta religiosa tenía necesidad de una sirvienta que la ayudara en sus actividades, pero como esta no siempre estaba a su lado, las ánimas le llevaban sus recados por todo el edificio con voces misteriosas que ya no asustaban a las otras religiosas por lo comunes que resultaban.[208]

3.3. Delitos leves, grandes penas

Los delitos por los cuales estas ánimas se habían hecho acreedoras a penas purgatoriales eran calificados en la época como vicios típicamente femeniles y consistían principalmente en momentos de vanidad y de locuacidad, si bien tampoco les faltaban de vez en cuando atisbos de pereza y hasta de pasajera rebeldía en contra de la voluntad divina. Nada que ameritara la condena eterna, por supuesto, pero sí lo suficientemente graves para requerir una purificación.

Así tenemos el caso de monjas que después de años de difuntas todavía eran incapaces de descansar en paz debido a su gusto de "parecer bien" no a Dios, sino a los ojos de los hombres, como una religiosa que penaba en el Real Convento de Jesús María por haber introducido en él la moda de usar pulseras de azabache "para hermosearse las manos", algo que se consideraba una verdadera afrenta contra la modestia de la perfecta religiosa y que explica por qué a pesar de llevar treinta años muerta —según su declaración— todavía le faltaban muchos más de purgatorio si no se evitaba su uso dentro del edificio afectado:[209] su pecado no ha-

[208] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, lib. III, cap. XVII, § 457, p. 295.
[209] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, lib. III, cap. XIII, § 422, p. 278.

bía consistido únicamente en usar las pulseras, sino en haber inducido con su ejemplo a las otras monjas para que lo hicieran, poniendo así también su alma en riesgo. Aunque la mayor parte del tiempo las ánimas en pena se presentaban sobre la tierra con la apariencia que habían tenido en vida, también era relativamente común que el pecado cometido se reflejara de alguna manera en ella como ocurría en las pinturas y visiones del purgatorio general, y por eso tiene sentido que Juan de Palafox, ex obispo de Puebla y ex virrey de la Nueva España, mencione en su *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos* (1661) el caso de una monja difunta que se aparecía ante su testigo en Pamplona con el rostro ceniciento y vestida de andrajos como contraste de los afeites y las galas que gastaba en vida,[210] así como —en un ámbito diferente— otra que andaba con la nariz negra por haber gustado desmedidamente de los buenos olores.[211]

Vanidades aparte, si algo definía dentro de la cristiandad a la mujer eso era la charlatanería. El parloteo femenino era tan mal visto desde tiempos de San Pablo, especialmente en el interior de la iglesia, donde las mujeres debían callar sumisamente, aprender y no pretender enseñar (1T 2.11-12), que durante siglos provocó repetidos avisos y amonestaciones en su contra. Por lo mismo, en un intento de refrenar lo que se percibía como una condición natural e indeseable que la llevaba a la indiscreción y a la maledicencia descontrolada, su educación incluía reiteradas declaraciones acerca del valor del silencio y limitó hasta el extremo su libertad para hablar aun en los espacios íntimos, en donde debían siempre mantener la boca cerrada y los ojos bajos.[212]

Fuera de los locutorios, donde se les permitía moderadamente dar rienda suelta a sus conversaciones sin distraerse en pláticas mundanas, las monjas tenían también sus propias prohibiciones al respecto con mayor o menor rigor dependiendo del instituto religioso del que formaran

---

[210] Sor Francisca del Santísimo Sacramento en Juan de Palafox y Mendoza, *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*, núm. 175, p. 276.

[211] Sor Francisca del Santísimo Sacramento en Juan de Palafox y Mendoza, *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*, núm. 192, p. 298.

[212] Beatriz Pastor Bodmer, *El jardín y el peregrino...*, p. 322.

parte. En el refectorio, por ejemplo, las jerónimas debían guardar silencio mientras comían; en el dormitorio, cuando se iban a recoger y hasta la hora de Prima; en las fiestas de precepto, lo más que se pudiera (aunque no tan estrechamente como en los días de trabajo), mientras que en el coro se tenía que guardar silencio en todo tiempo.[213] En general, se creía que en las diferentes órdenes y establecimientos religiosos el silencio entre las monjas era algo difícil de lograr, pues, como mujeres, eran prontas para hablar y hacer ruido, por lo cual se requerían constantes *exempla* que corrigieran este defecto. De esta manera, frecuentemente encontramos en la hagiografía de la época historias de monjas "entretenidas", como aquella que, según Juan de Palafox, se aparecía pidiendo ayuda por haber perdido demasiado tiempo en los locutorios en lugar de dedicarse a las cosas de religión.[214] Por su parte, sin entrar en detalles ni descripciones, Diego de Lemus nos habla de otra religiosa que había fallecido poco menos de tres años antes y que se aparecía a la Venerable Madre María de Jesús Tomelín en el coro del Convento de la Limpia Concepción de Puebla porque en el pasado, mientras asistía a misa, en lugar de estar atenta al oficio se había dedicado a platicar con sus compañeras. Y aunque era cierto que en el resto de sus deberes había vivido tan santamente como marcaba la regla, y sus deudos le habían hecho mucho bien tras la muerte, esta única debilidad había sido suficiente para mantenerla penando todo aquel tiempo en el lugar de sus faltas.[215] Dada la antigüedad de las

[213] Manuel Fernández de Santa Cruz, *Regla del Glorioso Doct[or] de la Iglesia S[an]Agustín, que han de guardar las religiosas del Convento del Máximo Doct[or] S[an]Gerónimo de la Puebla de los Ángeles y los demás que se fundaren del mismo instituto, con las ordenanças y constituciones que en su execución y declaración han hecho los Ilustríssimos y Reverendíssimos señores obispos de la Puebla de los Ángeles. Mandadas guardar y reducidas a buena y clara disposición por el Illustríssimo, y Exc[elentísi]mo Doct[or] D[on] Manuel Fernández de Santa Cruz*, f.22r. en María Dolores Bravo Arriaga, *La excepción y la regla: estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España*, p. 77.

[214] Sor Francisca del Santísimo Sacramento en Juan de Palafox y Mendoza, *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*, núm. 200, pp. 312-313.

[215] Diego de Lemus, *Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la Venerable Madre sor María de Jesús*, lib. II, cap. XXV, p. 231.

prohibiciones con respecto a la comunicación entre mujeres no es de extrañar que en este relato encontremos antecedentes medievales, como el del *exemplum* contado por Cesario de Heisterbach acerca de la difunta hermana Gertrude, niña de nueve años que vivía en el convento francés de Mount St Saviour y se aparecía a una amiguita suya con la que solía cuchichear en el coro, por lo cual estaba condenada a penar en el sitio de su pecado y había sido enviada a advertirle que si continuaba con estas prácticas lo mismo le ocurriría a ella.[216] Solo que si en su relato Cesario de Heisterbach asocia el mensaje con la culpa tanto del mensajero como del receptor, en el caso de Lemus es la santidad la que lo hace posible y lo convierte en parte de una hagiografía.

Las exigencias de sus respectivas reglas hacían que la vida de la religiosa, como la del fraile, no fueran fáciles en absoluto, pues aparte de su compostura personal tenían que atender un sinfín de ingratas obligaciones que fortalecían su carácter y externalizaban su entrega. Así, entre otras muchas cosas, tenían la obligación de levantarse a rezar a medianoche sin importar su cansancio o el clima imperante, pero parece que en no pocas ocasiones algunas religiosas de costumbres menos piadosas preferían evadir con pretextos el cumplimiento de las oraciones nocturnas especificadas por la regla, cosa que requería también un *exemplum* correctivo. De esta manera, Sigüenza y Góngora narra que cuando en el Real Convento de Jesús María de la Ciudad de México todavía se decían los maitines a medianoche, llegaron a manifestarse algunas monjas difuntas que asistían devotamente a estos rezos de principio a fin para cumplir con grandes penas después de muertas lo que su pereza no les había permitido hacer cuando estaban vivas.[217] De hecho, tan necesaria debe haber parecido esta reconvención que el mismo autor insiste más adelante en que cuando dentro de ese establecimiento los maitines dejaron de celebrarse a medianoche para pasar hacia el final de la tarde por

[216] Cesario de Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*, lib. XII, cap. XXXVI, en Andrew Joynes, *Medieval Ghost Stories*, pp. 53-54.

[217] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, lib. III, cap. XIII, § 423, pp. 278-279.

instrucciones del arzobispo Francisco Manzo a raíz de una inundación ocurrida en la Ciudad de México,[218] una monja que todavía penaba por ese motivo tenía que ir hasta el convento masculino de Nuestra Señora de la Merced para continuar cumpliendo en el viejo horario con aquella obligación como pago de su indolencia (Fig. 40).[219]

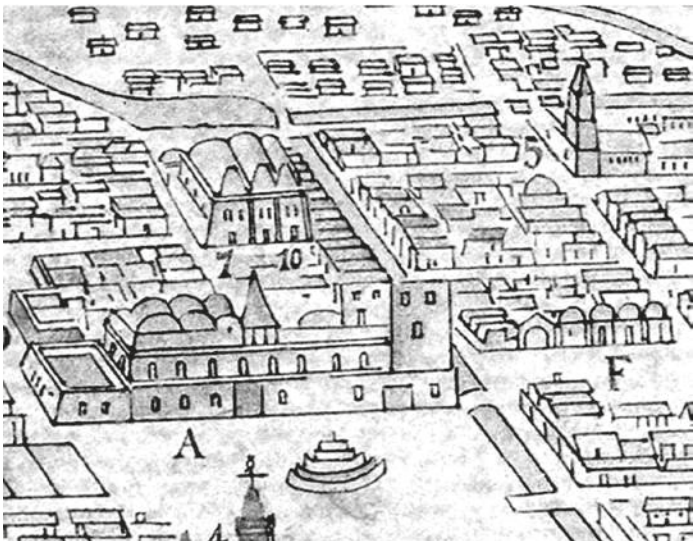


Fig. 40. Según Carlos de Sigüenza y Góngora, una monja difunta iba a rezar al convento masculino de la Merced (5) desde el convento femenino de Jesús María (7-10) separados apenas por una cuadra y por el curso de la Acequia Real. Como referencia vemos el Palacio Virreinal (A) en la Plaza Mayor de la Ciudad de México, y la Plaza del Volador (F) separados también por dicha acequia. Juan Gómez de Trasmonte, *Plano de la Ciudad de México*, 1628.

[218] Probablemente la del 21 de septiembre de 1629, día de San Mateo, en que las aguas cubrieron esas calles con cerca de una vara y media de agua de alto y que se prolongó durante cinco años. Quedó sin inundarse la plaza mayor, la catedral, el palacio virreinal, la Plazuela del Volador "y toda la parte de Santiago" por tener un nivel más alto que las calles (Manuel Ramírez Aparicio, *Los conventos suprimidos en Méjico*, pp. 311-312.

[219] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, lib. III, cap. XIII, § 423, p. 279.

De acuerdo con esta historia, contada a don Carlos por la madre Leonor de San Antonio, tal declaración se la habría hecho la misma difunta a un fraile de aquel establecimiento llamado fray Juan Antonio, "hombre de gran verdad, de mucha virtud y perfecto en todo" que se había escandalizado al ver a una mujer en su claustro sin darse cuenta de que era un ánima; el cual, a su vez, lo había comunicado años atrás a las monjas del Real Convento. Solo que cuando el curioso Sigüenza y Góngora trató de contrastar esta información con lo que pudieran agregar los habitantes de aquel sitio, se topó con la sorpresa de que ahí jamás habían escuchado nada de semejante aparición. Es cierto, le dijeron, que en esa época se hablaba de un espectro vestido con el hábito blanco de la orden que asistía silenciosamente a maitines cubriéndose la cara con la capilla sin que nadie se atreviera nunca a interrogarlo acerca de su identidad a pesar de que todos notaban que era siempre el primero en entrar a la iglesia y el último en irse de ella, pero se trataba de un fraile difunto y no de una mujer. Piadosamente, Sigüenza y Góngora concluye, tratando de atar los deshilachados cabos: "Si no era diverso sujeto, pudiéramos discurrir haber querido Dios se apareciese nuestra monja en semejante traje por evitarles a los que la veían la curiosidad, las hablillas y el alboroto, o porque en la serie admirable de sus ocultos juicios así le convino".[220]

¿Qué más podía hacer cuando para darle la razón a una monja había que desmentir a un fraile? Cualquier componenda que debiera hacerse era mejor que admitir la posibilidad de una mentira, por piadosa y ejemplar que esta fuera.

Alejadas del contacto de sus familias y con escasos seres para compartir sus rutinas de encierro, en ocasiones la inconformidad con las decisiones de la providencia divina invadía las almas de las religiosas, como ocurrió con la madre María de la Concepción Sánchez durante la enfermedad de su hermana y también monja Isabel de San Joseph (aquella a la que las ánimas llevaban chocolate y guiaban de noche con candelas). Según Sigüenza y Góngora, en el lecho de muerte de la madre Isabel, María de la Concep-

[220] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, lib. III, cap. XIII, § 423, p. 279.

ción había llegado a hacer tales alardes de tristeza y lanzado tantas voces de dolor pidiendo a Dios que le quitara la vida en lugar de a su hermana, que finalmente sus excesos terminaron también por enfermarla de un tabardillo fatal que la envió a la tumba apenas una hora después de la muerte de Isabel. Las virtudes de esta religiosa eran suficientes para evitar su condena, pero no para evadir el purgatorio, de tal forma que el mismo día de su muerte se apareció a Petronila de la Concepción, una india donada y criada suya, para pedirle algunas misas que aliviaran las penas que padecía tanto "por la poca conformidad que mostró a las divinas ordenaciones en la muerte de su hermana, como por haberse abreviado la vida con sus peticiones disparatadas".[221]

Precisamente porque en los relatos de los dos primeros siglos de la conquista las monjas liberadoras de ánimas solían formar parte del grupo hegemónico, no deja de llamar la atención que en este caso fuera una india quien recibiera la solicitud de auxilio, sobre todo porque esto no se atribuía a la cercanía personal que hubiera podido tener con su ama ni en calidad de mero testigo de la aparición, para lo cual no se requería más que una cierta piedad, sino como intercesora directa ante Dios debido a "la mucha familiaridad" que, según sus compañeras, tenía con las ánimas del purgatorio.[222] No obstante, la disparidad entre las calidades de ambos personajes requería algún tipo de compensación que justificara con los criterios lógicos de la época el papel invertido que desempeñaban dentro del *exemplum*, para lo cual la excepcionalidad de la india pobre y subordinada fue explicada retóricamente menos en función de su espiritualidad original que de la convivencia cercana y constante que había mantenido desde niña con personas de los estamentos más altos de la sociedad novohispana, de cuyas virtudes superiores había logrado ser una avezada aprendiz, pues como afirmaba Sigüenza y Góngora: "Ser santo el que con santos comunicare es aforismo del mismo Dios y de aquí nos ha de dar una pobre india comprobación ilustre".[223]

---

[221] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, lib. III, cap. XIII, § 430-431, p. 282.
[222] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, lib. III, cap. XIV, § 435, p. 284.
[223] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, lib. III, cap. XIV, § 432, p. 282.

Capítulo 4
Lo viejo, lo ambiguo y lo falso en el fantasmario novohispano

Los relatos de aparecidos que hemos analizado hasta el momento corresponden principalmente a eso que un tanto vagamente se conoce como literatura eclesiástica, caracterizada toda ella por sus claros objetivos didáctico-morales y apegada lo más posible a los cánones imperantes dentro de la Iglesia. No siempre, empero, todas las narraciones comentadas cumplen con dichos parámetros y en ocasiones ni siquiera podemos estar completamente seguros acerca de que su contenido corresponda a historias de purgatorio. Con todo, dichas historias encajan, por precariamente que sea, en lo que se esperaría de los *exempla* de la época. Sin embargo, como suele ocurrir en todos los imaginarios religiosos, en el corpus de relatos que circularon en la Nueva España existen variaciones que pese a tener muchos puntos en común con el modelo más aceptado (en este caso el grecorromano que se trató de popularizar a partir de la contrarreforma), tienen también algunos otros que, probablemente anclados en tradiciones diferentes, ya sea paralelas o previas, los alejan de dicha concepción y que no necesariamente corresponden a una etapa temprana e imperfecta de la implantación de las creencias acerca del purgatorio en el Nuevo Mundo que pudiera justificarlas. De hecho, por el contrario, la mayor parte de las historias que abordaremos en este último capítulo corresponden a una fase ya muy desarrollada de la construcción del purgatorio después del Concilio de Trento, en donde esperaríamos una mayor homogeneidad en los relatos, pero donde, contradictoriamente, superadas las reticencias de los primeros tiempos con respecto a lo que se consideraba prudente en términos de enseñanza, toda vez que ya no iba dirigida a indios neófitos, muchas de estas histo-

rias recuperaron buena parte de las extravagancias que alguna vez contempló la preceptiva ejemplar de la Edad Media. Si las hemos conservado en este trabajo es porque, junto con las apariciones de la santa compaña de la sección dedicada a los indios y los *exempla* de almas condenadas incluidas entre los relatos de laicos varones completan a su muy ambigua manera el catálogo de apariciones posibles dentro el imaginario cristiano de ultratumba.

4.1. Ánimas de inquisición: casos desestimados, temores reales

Tomando en cuenta la cantidad de relatos contados por los miembros de órdenes religiosas sería absurdo suponer que entre la gente del común no circularan historias parecidas, y, sin embargo, no aparecen masivamente entre la documentación inquisitorial. Es muy posible que, pese a la iniciativa de Trento acerca de sofocar la divulgación de noticias con vislumbres o indicios de falsedad,[224] el motivo de esta ausencia sea que tales historias fueran toleradas como pruebas de una enseñanza ampliamente difundida por la Iglesia, la de la existencia del purgatorio, y por lo tanto no se tomaban medidas para acallar los relatos mientras estos no desafiaran los límites tolerados por dicha institución. Una cosa era contar una simple anécdota en la que un difunto solicitaba la intercesión de los vivos para alcanzar el descanso eterno, cosa que al menos era considerada posible, y otra que en esa narración el difunto revelara secretos que solo a Dios atañían, tales como la presencia de otros individuos en los lugares de ultratumba, que mediante él se realizara la divulgación de enseñanzas extrañas a la tradición católica, o que existiera la sospecha de que a través de esa aparición los vivos pretendían obtener ganancias económicas, prestigio social o algún otro tipo de beneficio, contra lo

[224] *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Sesión XXV, "Decreto sobre el purgatorio", p. 328.

cual ya prevenía también el Concilio de Trento después de afirmar la existencia del purgatorio:

> Prohíban como escandalosas y que sirven de tropiezo a los fieles las que tocan en cierta curiosidad, o superstición, o tienen resabios de interés o sórdida ganancia. Mas cuiden los Obispos que los sufragios de los fieles, es á saber, los sacrificios de las misas, las oraciones, las limosnas y otras obras de piedad, que se acostumbran hacer por otros fieles difuntos, se ejecuten piadosa y devotamente según lo establecido por la Iglesia...[225]

Al margen de los textos de los evangelizadores, los detalles del imaginario con respecto a las apariciones de los difuntos resultaban perfectamente conocidos para la gente en general: cualquiera podía hablar del asunto de manera verosímil sin necesidad de un contenido que se juzgara verdadero por parte de firmes creyentes en su posibilidad.

Así, por ejemplo, reconocidos charlatanes alumbrados como el religioso lego de la Orden de Nuestra Señora de la Merced Jhoan Pérez (natural de la ciudad de Milán, en la Lombardía),[226] quien, en medio de sus relatos de apariciones demoníacas, que resultaban constantemente frustradas por la resistencia de sus heroicas virtudes,[227] podía enunciar la visita de ánimas del purgatorio en múltiples formas, desde las efigies del difunto y los bultos sombríos hasta los resplandores difusos y flotantes. Así, en una carta firmada en Guatemala el 24 de septiembre de 1620 con respecto a las indagaciones del Santo Oficio sobre la supuesta santidad de aquel fraile y la del no menos embustero Gerónimo Larios, uno de sus compañeros de hábito declaraba haber escuchado decir que el ánima de fray P [Cristóbal] de Herrera se había aparecido a fray Jhoan, lo cual (ante la falta de precisiones de cualquier tipo), nos habla probable-

[225] *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Sesión XXV, "Decreto sobre el purgatorio", p. 328.

[226] AGN, Inquisición, vol. 346, exp. 4, ff. 414r-415r.

[227] AGN, Inquisición, vol. 346, exp. 4, ff. 372r-396r.

mente de una aparición típica en donde el ánima reproduce los rasgos visuales del difunto.[228]

De la misma forma, se afirmaba que estando un religioso ya muy cercano a la muerte, fray Jhoan Pérez había dicho que su muerte resultaba inminente porque había visto en un rincón de su celda un "vulto" el cual —dijo— era este religioso que estaba a punto de morir, argumento que implicaba una suerte de desdoblamiento del moribundo que en las narraciones populares de entonces no causaba ninguna repugnancia si consideramos la *Leyenda de los tres vivos y los tres muertos* (en donde tres personajes se encuentran con sus propios cadáveres vivientes), de antigua data en los reinos de la península Ibérica[229] y que más adelante las tradiciones acerca de la Santa Compaña incluirían la contemplación del difunto por parte del vivo.

Por último, con esa sobreabundancia de casos que solía caracterizar a los alumbrados (y poner en guardia a la Inquisición acerca de ellos), se decía que cierta noche en que se dirigía a orar al coro, un novicio llamado Diego de San Joseph había visto salir de hacia el altar mayor unas luces que habían volado hasta meterse en una capilla donde fray Jhoan hacía sus oraciones en ese momento. Aunque en el proceso se menciona que Juan Pérez hacía predicciones por medio de luces y resplandores que salían de las imágenes religiosas,[230] no queda claro si aquí se trata de eso o si más bien sugería que siendo las cercanías del altar mayor un sitio para realizar las inhumaciones de la gente de grupos hegemónicos, las luces que se desprendieran del mismo eran ánimas, y el hecho de que su trayectoria las llevara a la capilla en donde se encontraba el presunto santo implicaba que buscaban sus oraciones como un medio para abandonar el purgatorio y no para manifestársele como almas bienaventuradas. Esto último se desprende de que quien difundía esta historia no era propiamente el supuesto testigo, sino el mismo fray Jhoan,[231] quien, en un

[228] AGN, Inquisición, vol. 339, exp. 56, ff. 418r-419r.

[229] Herbert González Zymla, "El encuentro de los tres vivos y los tres muertos", pp. 64-65.

[230] AGN, Inquisición, vol. 346, exp. 4, ff. 337r-350r.

[231] AGN, Inquisición, vol. 339, exp. 56, ff. 418r-419r.

esfuerzo por apoyar disimuladamente su propia fama de santidad, aseguraba habérselo escuchado decir. Si las ánimas se le hubieran presentado para agradecer su intercesión, él habría sido el primero en decirlo; mientras que si aquellas almas no se comunicaban con él, quería decir que solo buscaban beneficiarse silenciosamente de su cercanía.

Otro personaje que igualmente resultaba excesivo en el recuento de milagros para propalar su santidad era Joseph Castillo, quien, alrededor de 1693, escribe una jactanciosa biografía plagada de fenómenos preternaturales y una seguridad pasmosa en cuanto al favor divino con el que se creía agraciado. En este farragoso texto retenido por la Inquisición, Joseph Castillo, al igual que las religiosas del apartado anterior, declara que escribía sus "malas inclinaciones" no para atraer sobre él una gloria vana y terrenal, sino por mandato de sus confesores de la Compañía de Jesús.[232]

Abandonado a la caridad de una familia que lo había recogido de pequeño, un expósito como Joseph Castillo debe haber tenido motivos más que suficientes para fingir su santidad en un intento por alcanzar una notoriedad que probablemente no se sentía capaz de lograr de otra manera impedido por su origen para alcanzar cargos de importancia dentro de la orden o de relieve social fuera de ella. Para esto, aparte de sus visiones infernales y sus batallas con el Demonio tenía necesidad de manifestar la experiencia de ese otro requisito que en las hagiografías postridentinas constituía parte de las pruebas de una piedad superior, como era la visión de las ánimas del purgatorio cuando se asociaba a la búsqueda que estas almas hacían para encontrar un sujeto en amistad con Dios, un santo, para que intercediera por ellas y las ayudara a salir de aquel terrible recinto, como hemos visto en el caso de Jhoan Pérez.

El relato de Castillo nos recuerda las historias clásicas de apariciones en Grecia y Roma, pues según él las ánimas del purgatorio se le manifestaban bajo la forma de sombras de hombres y de mujeres, quienes le pedían que rezara misas por ellas con frases perentorias e intimidantes

[232] AGN, Inquisición, vol. 1515, exp. 2, ff. 1r-186v (numeración del exp.).

como "Venimos por lo que es nuestro" y "Danos lo que es nuestro",[233] que resultan bastante heterodoxas al no corresponder con la súplica habitual de estos personajes.

Como cabría esperar, en otros casos la ganancia que se obtenía de reportar apariciones era mucho menos simbólica, como el negocio que en 1717 se descubrió haciendo en Papantla al griego Manuel Martínez, que se dedicaba, entre otras cosas, a vender las revelaciones que le hacían las ánimas del purgatorio con las que hablaba,[234] o las actitudes contrarias a la buena fe del cristianismo de las que se acusaba al prior del convento de San Juan de Dios en Puebla, quien, con la historia de que se le había aparecido un ánima, solicitaba dinero para misas a sus feligreses.[235] Esto no debe haber sido nada excepcional, y precisamente por ello era perseguido por la Inquisición.

Mucho más interesante es el caso del terciario de la Orden de San Francisco, Francisco Pacheco.

Al igual que otros ilusos, Pacheco recurría a actitudes teatrales para llamar la atención de la gente y comenzar a enredarlas en sus historias. Así, las noticias que tenemos acerca de sus actividades empiezan con una interesante declaración del mercader Joseph de Villalta, natural del pueblo de Moguer, en el arzobispado de Sevilla, quien informó que hacia 1685, estando un día en la capilla de la Tercera Orden de la Ciudad de México, una de las varias que formaban parte del Convento de San Francisco de aquella ciudad, "vio a Francisco Pacheco, tercero descubierto de esta Orden, y entonces sacristán, sentado y como que estaba triste y con pesadumbre".[236]

Dicha actitud, según veremos a continuación, no era sino la manera en la que Pacheco intentaba intrigar a la gente para llevarla a que inda-

[233] AGN, Inquisición, vol. 1515, exp. 2, f. 87v (numeración del exp.).
[234] AGN, Inquisición, vol. 760, exp. 35, ff. 364r-379r.
[235] AGN, Inquisición, vol. 680, exp. 61, ff. 183r-185r.
[236] AGN, Inquisición, vol. 671, exp. 1, ff. 1v-2r.

garan con él o con otros personajes de la Tercera Orden el motivo de su tristeza.

> Y este declarante preguntó a Francisco del Río, compañero de dicho padre ministro: "¿Qué tiene Francisco Pacheco que está triste? ¿Hanle hurtado algunas cosas de la sacristía?" A lo cual respondió el dicho padre Francisco del Río: "Pues ¿no sabe usted lo que pasa? Que se le apareció el padre Antonio de Acosta". El cual habría poco menos de un año que había muerto.[237]

Interesado por esta respuesta, Villalta no se conformó con solo inquirir la historia con fray Francisco del Río, sino que acudió también a otras personas que la conocían y con ello compuso el relato que luego referiría a la Inquisición. De acuerdo con este, Francisco Pacheco tenía su dormitorio sobre la sacristía de la capilla de la Tercera Orden y a lo largo de varias jornadas había escuchado cómo tocaban la campanilla de la capilla a deshoras de la noche "como cuando se alza o se toca a Sanctus". Intrigado por aquello, continuaba el interrogado, el terciario se había asomado a la tribuna que salía a la capilla solo para encontrar a un sacerdote diciendo misa en el altar de San José, lo cual, sin embargo, no parece haberlo inquietado todavía demasiado, puesto que no intentó acercarse a averiguar la identidad del sacerdote.

Pese a la notable falta de curiosidad alegada en el relato, después de que el fenómeno se repitiera durante tres o cuatro noches consecutivas, Pacheco ya no tuvo opción, pues aquella última noche, al salir una vez más a la tribuna tras escuchar la campanilla, finalmente el difunto se le acercó para pedirle que solicitara a sus albaceas trescientas misas por el descanso de su alma. Es así como, junto con cien misas que debían hacerse en el altar de San Juan Bautista, en la "capilla menor" de la iglesia del Convento de San Francisco, y cien que debían ser cantadas en el altar de San José de la capilla de terciarios, de la cual —muy convenientemente— formaba parte el presunto testigo de las apariciones, otras cien debían realizarse

[237] AGN, Inquisición, vol. 671, exp. 1, f. 2r.

en la capilla de San Nicolás, situada en el camposanto del Hospital Real, administrado también por los franciscanos en la cuadra siguiente, con la derrama económica que esto implicaba para el funcionamiento del convento en general (Fig. 41).[238]

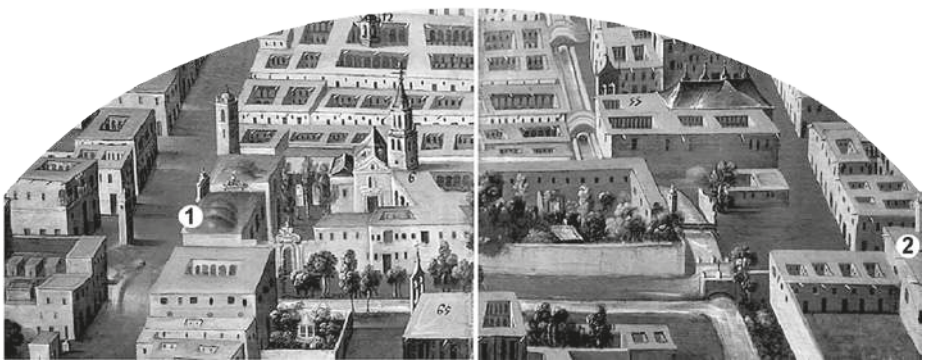


Fig. 41. Convento Grande de San Francisco en la Ciudad de México. La capilla de la Tercera Orden (1) (hoy sepultada bajo la Torre Latinoamericana junto con la casa del capellán, corría paralela a la calle de San Francisco, la actual Madero. El Hospital Real (2) estaba una cuadra más lejos, cruzando la Acequia Real, sobre la calle de San Juan de Letrán (hoy Eje Central), esquina con la actual calle Victoria. Biombo con la Conquista de México (detalle), segunda mitad del siglo XVII, óleo sobre tela, colección particular.

[238] AGN, Inquisición, vol. 671, exp. 1, f. 2r. Los datos sobre el Hospital Real proceden de Justino Fernández, "El Hospital Real de los indios de la Ciudad de México", pp. 27-28.

Los objetivos económicos que se vislumbran en esta declaración no eran exclusivos de Pacheco, por supuesto, sino que podemos encontrarlos en relatos cristianos desde la Edad Media,[239] pero los recursos a los que acude para acreditar su historia, si bien no son particularmente novedosos, sí ilustran con claridad los límites extremos a los que podían llegar las creencias de la época en cuestión de evidencias.

Que un alma en pena solicitara misas para su descanso no era nada sorprendente, pero enseguida, explícitamente para dejarle una señal de su encargo, el difunto había puesto su mano en el cuello de la capa de fray Francisco y entonces el susodicho se había desvanecido del susto y ahí se había quedado desmayado hasta que el ayudante del campanero, el hermano Juan de Dios, que también dormía en aquella zona del edificio, lo encontró unos momentos después.

> Así mismo añade a lo arriba dicho que le refirieron que en la parte de la capa en el cuello de dicho Pacheco en que había puesto la mano dicho difunto Acosta había quedado estampada, como si fuera de hierro ardiendo, y después que una ocasión se lo enseñaron a este declarante en la sacristía de la capilla el pedazo en que estaba dicha señal que habían cortado del cuello y estaba como le habían referido, y por algunas partes tan quemado que estaba agujerado.[240]

Ingenuo como parece haber sido, Villalta no se hace preguntas acerca de la realidad de las narraciones ni duda de la autenticidad del pedazo de tela quemada, tan ciertas eran para los novohispanos este tipo de narraciones que resultaba casi imposible y mal visto no creer en ellas. Era precisamente debido a esta credulidad que los falsarios no tenían que abrir

[239] Como cuando en el siglo XIII los monjes de San Bruno lograron que Luis IX de Francia les entregara el palacio de Vauvert, cerca de París, con el pretexto de ahuyentar a un fantasma verde que nunca había sido visto ahí hasta que ellos llegaron (Daniel Cohen, *La enciclopedia de los fantasmas*, p. 37).

[240] AGN, Inquisición, vol. 671, exp. 1, f. 2v. Véase el motivo de la quemadura producida por los difuntos en Stith Thompson, *Motif-index of Folk Literature,* E544.

la boca más que una vez con alguien. Después de eso, era el confidente, y los confidentes de aquel, los que se dedicaban a difundir las historias que les contaban hasta hacerle al santo o al visionario una fama que traspasaba los muros de los conventos y se dispersaban rápidamente tanto entre el populacho como entre los vecinos principales de las localidades. Por lo mismo, era común que muchas personas que difundían historias de contenido religioso fueran interrogadas por el Santo Oficio no tanto porque se considerara que fueran sus inventores, sino debido a la simplicidad que manifestaban y que les llevaba a ser embaucadas por cuanto embustero se les atravesara en el camino para obtener algún beneficio de ellos, con lo cual se constituían también en los mejores medios para rastrear a los autores intelectuales de estas invenciones. No sorprende, pues, que al ser presionado acerca de su conocimiento de personas que pasaran por santas y visionarias Villalta terminara confesando saber algunas cosas de una mujer que decía tener visiones y raptos místicos, aparte de lo que contaba acerca del fraile que veía ánimas del purgatorio.

Por supuesto, no todos los personajes que reportaban apariciones de ánimas eran santos ni lo pretendían, especialmente cuando se encontraban acusados y hasta presos por diversos delitos que ponían de manifiesto su poco piadosa existencia de acuerdo con los parámetros exigidos por la Iglesia en ese momento. Esa era la situación del castizo Pedro Carretero (alias Pedro de la Vega), recluido en 1694 en las cárceles de la inquisición de Puebla de los Ángeles acusado de judaísmo y —muy sintomáticamente— "por embustero".[241] Típicamente, según Pedro, un difunto se le había aparecido para pedirle misas y rezos por su pronta salida del purgatorio. Y al no relatar ningún tipo de circunstancias extrañas que rodearan la aparición daba a entender que se trataba de un ánima que presentaba el aspecto del finado.

[241] AGN, Inquisición, vol. 694, exp. 2, ff. 189v-193r.

4.2. Duendes y mouras

Dentro del mundo de seres espirituales con respecto a los cuales se tenía algún tipo de creencia en la Nueva España, los duendes son probablemente de los menos trabajados historiográficamente. La razón por la que en una investigación acerca de fantasmas y aparecidos mencionemos a los duendes es porque en algunos casos el tipo de comportamiento que se les atribuye en la documentación novohispana terminó por ser explicado a través de su asociación con las almas inquietas de ciertos difuntos cuya tradición posiblemente remonte a las antiguas creencias paganas conservadas entre los cristianos de la Edad Media como se desprende de los *Indiculus superstitionum et paganiarum*, que sugieren un culto todavía vigente a muertos paralelamente al de los espíritus de los bosques, fuentes y piedras,[242] pequeñas deidades comarcales, moradoras de los bosques, las aguas, las colinas y las landas.[243] Todos los cuales fueron confundidos y englobados dentro de lo que luego sería el mundo feérico o de las hadas (Fig. 42).[244]

Por otro lado, se aceptaba que los seres humanos no solo estaban rodeados de diosecillos anónimos de las florestas, sino también de los espíritus de los difuntos ancestrales que deambulaban en torno a los túmulos donde habían sido enterrados en el fondo de los bosques con ofrendas que facilitaran su vida bajo tierra; una idea no del todo ajena a las sostenidas dentro del cristianismo popular, como puede verse en el canon XXXIV del Concilio de Elvira (o Eliberitano), en el 303 d.C., acerca de que no se encendieran cirios de día en los cementerios ante el temor de inquietar a los espíritus de los santos (*Cereos per diem placuit in coementerio non incendi, inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt*)[245] en una época

---

[242] *Indiculus superstitionum et paganiarum, en* Alfredus Boretius (ed.), *Capitularia regum francorum*, pp. 222-223.

[243] Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, lib. II, § 167, pp. 221-222. Cfr. Claude Lecouteux, *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*, p. 35.

[244] Claude Lecouteux, *Enanos y elfos en la Edad Media*, p. 111.

[245] "No deben encenderse velas de día, para que no se inquiete con ello a los espíritus de los santos", Traducción libre del autor (*Concilium Eliberitanum,* canon 34, p. 386. Documento

Fig. 42. Un caballero visita una cueva, en realidad un túmulo artificial para inhumaciones colectivas, donde viven las "doncellas de los bosques" (las hadas) en busca de su apoyo. "De fatalibus sororibus et Nymphis", grabado en Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus*, lib. 3, cap. 10, p. 110. 1555.

Fig. 43. Duendes demonizados. Aunque por lo común se imaginaba a los seres feéricos trabajando en minas (como el de la izquierda) o viviendo al aire libre (derecha), otros se instalaban en las casas de los hombres y en ellas se dedicaban a labores auxiliares como barrer los establos y atender a los caballos (centro). Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus*, lib. 3, cap. 21, 1555. http://www.avrosys.nu/prints/olausmagnus/100475.jpg.

en la que estaba comúnmente asumido que las ánimas de los difuntos flotaban un cierto tiempo sobre sus tumbas después de la muerte y no siempre eran tan plácidas como se pudiera desear.

A pesar de las notorias diferencias presentadas por estas dos teorías, dentro de las mitologías autóctonas del norte de Europa ambas conviven sin apenas conflicto entendiendo muchas veces a los dioses de las florestas como espíritus de los difuntos antiguos, los cuales eventualmente pueden acudir en invierno desde lo profundo de los helados bosques a buscar cobijo y alimento bajo el techo de sus descendientes vivos,[246] y terminan convirtiéndose así en los dioses del lugar (*genius loci*) que en España se denominaron duendes (de la raíz indogermánica *demd*, casa u hogar)[247] en tanto espíritus domados y hechos a la vida hogareña, lo cual los asimilaría también con los antiguos dioses lares en Roma como espíritus de antepasados difuntos que se veneraban en los hogares. Y como corresponde a una criatura tan antigua, los rasgos de cada una de estas tradiciones van a ser encontradas en proporciones variadas en cada una de las historias en donde aparecen, dependiendo del lugar, la época y las necesidades del narrador.

De esta manera, para el folclorista asturiano Constantino Cabal el duende siempre fue un difunto, porque muertos se les consideraba todavía en muchos sitios de Europa en vida de este investigador,[248] pero para la época de la que nos interesa hablar, y desde siglos antes, este ya había sido demonizado por el cristianismo, para quien todo lo que no fuera celestial era demoníaco (Fig. 43).

---

completo del Concilio en Miguel Lafuente Alcántara, *Historia de Granada…*, pp. 375-392). Ver comentario en Oronzo Giordano, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, p. 120.

[246] Claude Lecouteux, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, pp. 147 y 193-204.

[247] "Duende", en Valentín Anders, *Diccionario etimológico español en línea*. Consultado el 12 de mayo de 2010 en http://etimologias.dechile.net.

[248] Constantino Cabal, citado por Jesús Callejo, *Duendes. Guía de los seres feéricos de España*, p. 30.

Según una exégesis medieval ampliamente conocida del Apocalipsis, al ser precipitado desde el cielo, el dragón antiguo, el Demonio, había arrastrado en su caída a una tercera parte de los ángeles de Dios (Ap 12.4), y entre los siglos VI y XII no faltaron quienes creyeran que, debido a su neutralidad, algunos de ellos no habían sido condenados directamente al infierno por no ser tan culpables como el resto de los demonios. En cambio, se afirmaba, habían sido condenados a un sitio intermedio entre el cielo y el infierno, en el aire caliginoso que se creía rodeaba la tierra.[249] De esta manera, para algunos hombres de Iglesia, los duendes constituían este último grupo de demonios y habían sido adorados como dioses por los paganos en función de los sitios en donde se habían alojado tras la caída.

No obstante, aunque normalmente las personas cultas de la época consideraban a los duendes como manifestaciones del Demonio,[250] las actividades que estos realizaban dentro de su imaginario coincidían con lo que el común de la gente esperaba de algunas almas en pena, que con sus lamentos y agresiones alteraban los entornos en los cuales se movían. Es por eso que entre la documentación inquisitorial vamos a encontrar opiniones contradictorias acerca de la naturaleza de los seres que se creía las realizaban.

Un ejemplo muy claro de estas confusiones lo encontramos en los acontecimientos que supuestamente se desencadenaron hacia 1660 en Peñaranda de Bracamontes, punto de contacto entre la idea del duende, el Diablo y las ánimas del purgatorio que vale la pena analizar para desenredar en él el entrecruce de imaginarios que cotidianamente envolvían estas historias.

---

[249] Claude Lecouteux, *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*, p. 36. Uno de los teólogos que sostuvieron esta idea fue Alejandro de Hales (ca. 1185-1245) y sus ecos resuenan en la historia del paraíso de los pájaros en *El viaje de San Brandán* (siglo XII), en el canto III del Infierno en la *Divina Comedia* y parece haber circulado todavía con cierta amplitud en el siglo XVII, de ahí que tuviera que ser refutada por Antonio de Fuentelapeña para explicar a los duendes desde una perspectiva diferente (Antonio de Fuentelapeña, *El ente dilucidado*, p. 312).
[250] AGN, Inquisición, vol. 435, exp. 210, ff. 390r-402r.

En Peñaranda de Bracamontes, de la jurisdicción de Taximaroa, un pequeño pueblo del sureste de Michoacán actualmente parte de la ciudad de Zitácuaro, vivían en 1660 Francisco de Valdivieso, regidor y alcalde ordinario de aquella localidad, y su hija Teresa de Valdivieso Salazar, joven casada que habitaba con su marido una casa apartada del pueblo. Según la declaración de Francisco de Valdivieso hecha el 29 de abril para que el acontecimiento fuese público y notorio a todos los fieles, había sido en aquella casa donde "un alma de la otra vida tomó el achaque de un duende" y había comenzado a tratar de llamar la atención de sus habitantes por medio de travesuras y espantos, tirando piedras a sus habitantes, quitando la mesa o echándole tierra encima, así como otras cosas.[251] En aquellos tiempos el término *achaque* contaba entre sus acepciones la de apariencia o conjunto de percepciones que tenía la gente sobre algo o alguien por sus indicios pero sin bastante probanza,[252] y también la de ocasión, motivo, o pretexto para hacer alguna cosa y fingir otra,[253] con lo cual el autor del texto se refería a que el ánima se presentaba ante los vivos con las manifestaciones que, sin serlo, se suponían propias de los duendes según las narraciones que circulaban en la época al respecto.

A tal grado llegaron las conmociones del supuesto duende en la casa, y el espanto que esto ponía en el ánimo de su joven señora, que un día en que su marido se encontraba ausente, Teresa prefirió salir huyendo de aquel lugar sin importarle dejar abandonados sus bienes y fue a refugiarse con todos sus dependientes primero a una casa algo distante de la suya llorando y repitiendo "que no podía sufrir aquel duende u espíritu" y después directamente a la villa con una tía suya que le dio hospedaje.[254]

Pero si alguien pensó que la historia terminaba en ese punto se equivocó, pues apenas Teresa había llevado su ropa y compuesto un aposento cuando, de pronto, el duende empezó a hacer travesuras en este nuevo

---

[251] AGN, Inquisición, vol. 585, exp. 9, f. 212 bis r.

[252] "Achaque" en Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española,* p. 8.

[253] "Achaque" en Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces...,* p. 49.

[254] AGN, Inquisición, vol. 585, exp. 9, f. 212 bis r.

lugar. Completamente desbocada, la molesta entidad no solo se divertía deshaciendo las camas y alborotando con muñecas, almohadillas, sombreros y otras cosas, perjudiciales,[255] sino que, conjurada en vano por cuatro sacerdotes sucesivos que la consideraban más bien un demonio, lanzaba candelabros y piedras a cuanta persona tratara de expulsarla de la casa. Desesperado porque conjuros y oraciones resultaban un fiasco, Francisco de Valdivieso recurrió también a un remedio popular ampliamente conocido hasta el día de hoy, que era asustar al espíritu, en ese caso gritándole groserías y disparando arcabuzazos al aire en la cocina, que era el sitio donde más se manifestaba, pero todo fue en vano.[256]

Es cierto que en muchos casos las almas de los difuntos estaban privadas de la palabra y no podían comunicarse más que a través de ruidos, a su manera un signo de existencia, así como moviendo objetos,[257] pero después de su primera y muda etapa, y un breve momento en el que había empezado a responder las preguntas de la gente con golpes que daba en una puerta,[258] este espíritu comenzó a hablar, dirigiéndose por su nombre a la gente e identificándose explícitamente como un ánima del purgatorio. Con una débil voz de mujer y en medio de frecuentes suspiros y exclamaciones piadosas, el ánima dijo llamarse Juana de Baena, hija de Juan de Baena y sobrina de Francisco de Valdivieso, una doncella de catorce años originaria de Taxco, que había muerto siete años atrás y que en vida había sido vanidosa, soberbia y desobediente con sus padres, así como sin caridad para los pobres (Fig. 44).

---

[255] AGN, Inquisición, vol. 585, exp. 9, f. 212 bis r.

[256] AGN, Inquisición, vol. 585, exp. 9, f. 212 bis v. Aunque el duende no tuviera un lugar fijo dentro de la casa, el hecho de que realizara sus actividades principalmente en la cocina es un rasgo que para algunos autores vendría de antiguo, pues, según Manuel Martín Sánchez, demostraría su procedencia a partir de los antiguos dioses lares romanos, protectores del hogar ("Duendes" en Manuel Martín Sánchez, *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, p. 176).

[257] Claude Lecouteux, *Dialogue avec un revenant: XVe siècle*, p. 37.

[258] AGN, Inquisición, vol. 435, f. 391r-391v.

No obstante, recelosos de que realmente se tratara de un alma de cristiana bautizada y bajo la premisa de que un demonio es incapaz de mencionar a Dios o a la Virgen María, sus oyentes le pidieron como prueba que dijera algunas oraciones. Entonces, muy despacio y con gran devoción, la voz dijo: "Alabado sea el grandísimo sacramento del altar y la limpia concepción de Nuestra Señora la Virgen María, concebida sin pecado original para ser madre de Dios. Amén. Jesús, María y José".[259]

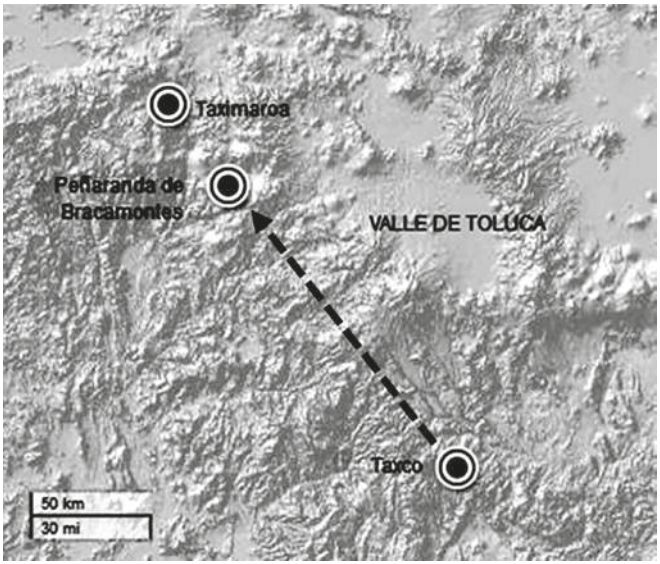


Fig. 44. Según la historia contada por Francisco de Valdivieso, el ánima de Juana de Baena, el duende de Peñaranda, se trasladó desde Taxco hasta la zona de la actual Zitácuaro, dentro de la cual quedó conurbada Peñaranda de Bracamontes.

[259] AGN, Inquisición, vol. 585, exp. 9, f. 215v.

Tal y como se había ido presentando en sus cada vez más complejas manifestaciones, el conocimiento de este inquieto espíritu se dará también a través de un proceso de aprendizaje en el que con sagacidad infantil y contradictoria se revela y rectifica constantemente para adaptarse a las nuevas circunstancias.

Así, por ejemplo, aunque es cierto que en un primer momento no supo responder cuando le preguntaron cuál era el motivo de que se encontrara penando en aquel lugar,[260] unos días después ya tenía armada una historia con detalles cada vez más precisos. Según su declaración, su objetivo era entablar contacto con una conocida de los Valdivieso llamada Pascuala para pedirle que se enmendara de sus pecados de tal forma que no le ocurriera lo mismo que a ella, y si en todo ese tiempo no se había animado a hablarle, eso era debido a su naturaleza tímida de doncella.[261] Además, y no menos importante para ser creíble, el espíritu agregaba que Dios la había enviado a esa casa a pedir también un socorro de misas para poder descansar en paz. Por eso mismo, a cada persona del grupo que se había enterado de sus locuciones le pedía perdón por su anterior comportamiento y le solicitaba una misa, así como que entre todos los testigos le hicieran un novenario de la Virgen.

Hasta ese momento —con excepción de los primeros apedreos, similares a los de duendes— todo parecía relativamente típico de las historias de ánimas en pena que circulaban de boca en boca entre la gente. El desenlace debía, por lo tanto, ser igual de típico. Pero no lo fue.

Después de cantadas las misas y rezado el novenario, el ánima afirmó que ahora ya podía irse a descansar y a gozar de la presencia de Dios, y se despidió de todos haciéndoles fastidiosas peticiones para que enmendaran sus existencias y no maldijeran ni se enojaran.[262] Pero justo cuando todo parece resuelto, sus solicitudes impertinentes terminan por desmoronar su precario crédito.

---

[260] AGN, Inquisición, vol. 585, exp. 9, f. 215v.
[261] AGN, Inquisición, vol. 585, exp. 9, f. 216r.
[262] AGN, Inquisición, vol. 585, exp. 9, f. 216v.

Grotescamente, con el pretexto de que todavía le faltaba un mes para partir, la presunta ánima pide que le lleven a un señor llamado Agustín de Reina para que tocara la guitarra en aquella casa y que Teresa y Pascuala cantaran para que le aliviaran las penas e hiciesen de cuenta que estaban entre los ángeles.[263] Es entonces Francisco de Valdivieso quien le echa en cara que con tanto hablar y comunicar con la gente le diera de qué dudar. Así, en un último y cada vez más temerario esfuerzo por conservar el apoyo de Francisco, el espíritu muda nuevamente su historia y ahora afirma de manera teológicamente retorcida que la razón por la que Dios la había enviado a esa casa era para servir de ejemplo al mundo entero, y puesto que era Dios quien la enviaba a pedir socorro a sus puertas, le suplicaba que no la echara de ahí ni hablaran de ella a los de fuera de la casa pues de lo contrario la condenarían a los infiernos.[264] Como es evidente, cualquiera que afirmara la tontería de que un ánima del purgatorio podía ser enviada al infierno solo buscaba una excusa para pedirle a la gente que guardara silencio.

Así las cosas, de improviso, después de una serie de conjuros que se le hacen, la difunta se presenta visualmente ante Teresa. Una noche:

> Queriendo salir Teresa hasta la puerta llamó a la dicha indita para que encendiera una vela por ser ya tarde, y volviendo la cabeza a mandarlo, [la difunta] se le representó en una escalera y luego cayó desmayada. A poco tiempo la llamó y [Teresa] le dijo: ¿Qué me quieres? Que estoy muy mala porque me has espantado.[265]

Como en otros casos, el terror de Teresa no estaba motivado por una presencia visiblemente desagradable, pues aunque en este pasaje no se menciona el aspecto del ánima, posteriormente la difunta confiesa que durante un conjuro que se hizo para deshacerse de ella por creerla duen-

[263] AGN, Inquisición, vol. 585, exp. 9, ff. 216v-217r.
[264] AGN, Inquisición, vol. 585, exp. 9, f. 217r.
[265] AGN, Inquisición, vol. 585, exp. 9, f. 217v.

de había estado escondida debajo de una cama, "vestida y calzada como andaba en el siglo",[266] es decir, como una muchacha típica de 14 años, así que esta podría ser también la forma que se creía podía adoptar al presentarse ante los vivos. Lo que aterra a la joven es más bien el carácter liminal de la situación, marcada claramente por un espectro que se oculta debajo de una cama, típico escondite de los terrores nocturnos dentro de una casa y que tiene que ver con la idea de una región *ad ínferos (*del indoeuropeo *ndh-ero*, inferior, de abajo), a cubierto de la luz, como los espectros que se manifestaban de noche en el exterior, y que, por lo tanto, reproducía en este mundo las condiciones del Más Allá subterráneo a donde estos seres pertenecían. Por supuesto, no se trata de que el autor de este texto lo planeara así para esconder en su obra eruditos mensajes simbólicos, sino que formaba parte de una cultura cotidiana a la que debía apegarse lo más fielmente posible para volver creíble su informe. Para que el mensaje tuviera el éxito que su autor perseguía, cualquiera que este haya sido, su lector ideal no podía ser un futuro e improbable desmontador de mitos, en el sentido dado por Roland Barthes a este término, sino un consumidor habitual impregnado del *ethos* de su tiempo.

Luego, el espíritu simplemente deja de manifestarse.

Si en algún momento los Valdivieso interpretaron a la manifestación de Peñaranda de Bracamontes como un ánima que había adoptado las actividades típicas de los duendes, debido a la asociación que también se hacía entre estos y los ángeles caídos, existía la sospecha de que se tratara de un demonio, cuyas acciones encajaban perfectamente con las descritas hacia 1631 por el doctor Gaspar Navarro en su *Tribunal de superstición Ladina*: "Otras veces rompe platos y muda bancos, y todo lo descompone; otras, forma voces; otras, inquieta en las camas y quita la ropa causando mucho espanto a los que lo oyen". [267]

Al encontrarnos frente a un caso como el del duende de Peñaranda de Bracamontes sucede lo mismo que ante otros registros extravagantes del

[266] AGN, Inquisición, vol. 585, exp. 9, f. 221r.

[267] Gaspar Navarro, *Tribunal de superstición Ladina,* Disputa IX, f. 23v.

imaginario religioso novohispano. ¿Qué estaba ocurriendo en la vida de una persona para que decidiera narrar una historia como esa sabiendo los riesgos a los que se expondría una vez que cayera entre los engranajes de la maquinaria inquisitorial? Y ¿qué pasaba por la cabeza de sus receptores al momento de conocerla, de tal manera que terminaban por hacerla a un lado sin levantar un dedo para esclarecer sus dichos?

Dichos, y no testimonios, pues lo testimonial requiere la atribución de una intencionalidad determinada por la posición crítica del receptor, no solo de la historicidad del relato en su contexto espaciotemporal, y este no siempre está dispuesto a otorgarla si el mensaje no coincide con su horizonte de expectativas. Y es precisamente ahí donde falla el relato al grado de ser considerado un embuste por el Santo Oficio, pues si bien sus elementos constituyentes no eran del todo ajenos a la cultura religiosa hegemónica, sí contenían una serie de matices populares que la alejaban de ella principalmente por ignorancia de sus finezas teológicas.

No obstante, más que disidencia religiosa, lo que vemos en esta declaración es la continuidad de antiguas supersticiones que, si bien escandalizaban, también divertían a la gente. Extravagancias como las de ánimas del purgatorio que podían ser echadas en el infierno, que lanzaban piedras por expreso mandato divino, que pedían música de guitarras para sentir que estaban en el cielo, y que se manifestaban repetida e impertinentemente para decir simplezas desafiaban la paciencia y la credulidad de cualquier persona medianamente informada, pero no dejaban de resultar atractivos para su curiosidad.

Sobreseído por la Inquisición y archivado con una anotación que lo catalogaba de "disparate continuo", el relato de las actividades del duende de Peñaranda es, en todo caso, menos testimonio de una creencia generalmente admitida que de un escepticismo institucional acerca de ella. Motivos sobraban, pues las dudas acerca de su posibilidad siempre eran las mismas ¿cómo podía hacer ruido de pasos alguien que ya no tenía pies o lanzar objetos quien no tenía manos? ¿Cómo podía, en fin, hablar alguien sin boca ni pulmones? La respuesta que durante un tiempo se dio a esto durante la Edad Media había sido por lo menos curiosa y reflejaba

una cierta manera clericalizada de pensar ante situaciones similares que de tiempo en tiempo se repetían, reconstituidos y divulgados oralmente una y otra vez por la gente. En esa época, como puede verse en los relatos de Johannes Gobi, prior de los dominicos de Alès, Francia, acerca del invisible Gui de Corvo, alrededor de 1324, se aceptaba que las voces de los muertos eran espirituales (*uoces spirituum*) y era Dios quien permitía que estas llegaran a los oídos corporales (*aures corporum*)[268] para comunicar un mensaje o hacer las peticiones que también él les había autorizado. Más doctrinalmente peligrosa era la idea expresada en el siglo XV por el difunto que se aparecía en la villa de Mederich, obispado de Colonia, al joven Arnold Buschmann: "La palabra humana es el espíritu humano; cuando el espíritu deja al hombre, el cuerpo no habla más; el espíritu habla mejor que antes en la medida que ya no sufre".[269] Pero los Valdivieso no estaban ya en la Baja Edad Media, ni las ideas antes exitosas convencían tan fácilmente como antes a la gente de Iglesia.

Por supuesto, aparte de las historias de difuntos conocidos de antemano o que eran identificados por alguien a partir de sus manifestaciones, también hubo algunos casos de aparecidos anónimos como el que, según cuenta Francisco Cervantes de Salazar en su *Crónica de la Nueva España* (1559-1575), se presentó ante un soldado de Cortés llamado Alonso de Ávila (Ciudad Real, 1486-Nueva Galicia, 1542), el cual es también uno de los pocos a los que se aplica explícitamente el término de *fantasma*. No obstante, antes de ocuparnos de él es necesario explicar algunos detalles acerca de esta obra, que nos darán luz acerca del sentido de tal aparición.

Hasta el momento de la escritura de esta crónica, los textos que se conocían en Europa sobre la conquista de México eran tres de las *Cartas de relación* de Hernán Cortés (publicadas independientemente la segunda en 1522, la tercera en 1523 y la cuarta en 1525)[270] y, sobre todo, la *His-*

[268] Claude Lecouteux, *Dialogue avec un revenant: XVe siècle*, p. 37.
[269] Claude Lecouteux, *Dialogue avec un revenant: XVe siècle*, p. 36.
[270] Manuel Alcalá, Nota preliminar en Hernán Cortés, *Cartas de relación*, pp. XV-XX.

toria de la conquista de México (1552), de Francisco López de Gómara, documentos centrados a tal grado en la figura del extremeño, que obscurecían y dejaban en el olvido al resto de los participantes en la Conquista. Por lo mismo, movidos por el escaso merecimiento que habían recibido por parte de Cortés y López de Gómara, soldados como Bernal Díaz del Castillo terminarían reescribiendo la historia para recuperar su protagonismo y obtener a partir de ella cuantos favores reales fuera posible. En el mismo sentido, patrocinada por el ayuntamiento de la Ciudad de México, compuesto por conquistadores o descendientes suyos, la crónica de Cervantes de Salazar constituía para ellos una relación de méritos y servicios con la que buscaban mayores premios por sus esfuerzos en la conquista. Uno de esos regidores era Alonso de Ávila,[271] sobrino del conquistador del mismo nombre y posible heredero, por lo tanto, de las mercedes que hubiera podido tener su tío en aquellas tierras al haber muerto sin descendencia. No es el único, por supuesto, sino que varios otros soldados que previamente habían sido relegados al olvido (e incluso sus esposas) se nos muestran en la obra como españoles pundonorosos en acciones llenas de peligro que ellos mismos le relataban al autor o que habían descrito minuciosamente en memoriales propios que le facilitaron como fuentes.[272]

Capitán, contador y procurador en tiempos de la conquista, Alonso de Ávila había sido hombre atrevido, "soberbio y de mala condición", como lo caracteriza Bernal Díaz del Castillo,[273] pero también "muy varón", capaz de enfrentarse a quien fuera cuando se requería, incluyendo a su mismo jefe si era necesario.[274] Gracias a ello, y también para quitárselo de encima

[271] Este regidor participó en la sublevación de Martín Cortés y murió decapitado por la Corona en 1565.

[272] Juan Miralles Ostos, prólogo en Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España,* pp. XXI, XXXI-XXXIII.

[273] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. XLVI, p. 78.

[274] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. CXXIV, pp. 243-244 y CXXXVI, p. 284.

por un tiempo, Ávila fue uno de los procuradores comisionados por Cortés en 1522 para llevar al rey de España un cargamento de riquezas como quinto de su botín en la toma de México Tenochtitlán. Por desgracia para él y sus compañeros, ya desde entonces los corsarios de Inglaterra y Francia merodeaban las rutas oceánicas del Nuevo Mundo, y los barcos terminaron asaltados por el francés Juan Florín (Jean Fleury, ca. 1485-1527) después de pasar las islas Azores, con lo cual Alonso de Ávila fue remitido a Francia creyendo que se trataba de un personaje importante por el que se podría pedir un gran rescate.[275]

Cómodamente alojado en una fortaleza que le sirvió de prisión durante tres años, don Alonso tuvo siempre un buen tratamiento tanto de los vivos como de los muertos, pues, según Cervantes de Salazar, cada noche recibía una cariñosa visita del Más Allá.

> ...después de apagadas las velas, de ahí a poco, sentía abrir la cortina de su cama y echarse al lado una cosa que, al parecer del andar y abrir la cama, parecía persona; procuró las primeras noches de abrazarse con ella, y como no halló cuerpo, entendió ser fantasma.[276]

Luego, estando una tarde sentado en una silla, muy triste y pensativo...

> ...se sintió abrazar por las espaldas, echándole los brazos por los pechos, le dijo la fantasma: "Mosiur, ¿por qué estás triste?" Oyó la voz y no pudo ver más de los brazos, que le parecieron muy blancos, y volviendo la cabeza a ver el rostro, se desapareció.[277]

Con todo, nos dice el narrador, a pesar de tales experiencias Alonso de Ávila decidió callar el suceso y evitó pedir un aposento diferente, para que nadie pensara que un español, y caballero, además, había de tener miedo.

---

[275] Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, lib. 6, cap. V, pp. 770-771.
[276] Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, lib. 6, cap. VI, p. 771.
[277] Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, lib. 6, cap. VI, p. 771.

Aunque amigo de mandar y algo bullicioso, don Diego era también una persona alegre, de plática expresiva y de buenas razones,[278] gracias a lo cual supo granjearse la confianza del alcaide del castillo, de algunos caballeros y de un clérigo con los que solía convivir en su encierro. Debido a esa familiaridad, alrededor de un año después de su captura, una noche que el clérigo se había quedado conversando hasta tarde en sus aposentos, nadie tuvo inconveniente en que se le permitiera dormir en una cama junto a la del prisionero. Pero el resultado fue aterrador.

> ...apagadas las velas y cansados ya de hablar, ya que el clérigo se quería dormir, sintiendo que persona, abriendo las puertas, entraba por el aposento, habiéndolas él cerrado por sus manos, y que abría la cortina y se echaba en la cama, despavorido y espantado de esto, levantándose con gran presteza, abrió las puertas y salió dando grandes voces; alteró la fortaleza; despertó al Alcaide, el cual acudió con la gente de guardia, pensando que Alonso de Ávila se huía.

El clérigo alegaba a voces que el Demonio andaba metido en aquellos aposentos y pidió luces para buscarlo, pero después de meter una hacha encendida y revolver todos los rincones, no se halló cosa más que a Alonso de Ávila en su cama, el cual, muy sonriente contó por fin lo que pasaba en aquella celda y por qué lo había callado durante un año entero;[279] dejando a todos, por supuesto, admirados de su valor.

A diferencia de muchos otros relatos del mismo tipo, Alonso de Ávila jamás supo quién o qué era lo que se le había manifestado en su celda, pues, pese a las protestas del clérigo, el concepto *fantasma* usado por Cervantes de Salazar implicaba solo algo que se dejaba ver (del verbo griego *phaíno,* aparecer, mostrarse), una cosa que parecía persona, pero no necesariamente el alma de un difunto entendida desde el cristianismo. Ahora bien, a juzgar por el "Mosiur" proferido por el espectro, podemos supo-

[278] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. CCVI, p. 575.

[279] Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, lib. 6, cap. V, p. 771.

ner que el autor lo juzgaba francés, mientras que las actitudes cariñosas, los blancos brazos que se le atribuyen, el meterse en la cama de los hombres y el hecho de que el testigo tratara a su vez de abrazarla las primeras noches, sugieren, aunque no prueban, que era concebida como un personaje femenino. Como podrá darse cuenta el aficionado a este tipo de literatura, dentro del mundo ibérico las características de esta fantasma, más que con las ánimas del purgatorio la emparejan con las *mouras*, seres femeninos de piel muy blanca, conducta sexual activa hacia los hombres, y guardianas de fabulosos tesoros, típicas del imaginario mitológico de Galicia, Asturias y León.[280]

Aunque no existe consenso al respecto, suele decirse que estos personajes eran las hembras de los *mouros* (los "muertos", a partir del participio protoindoeuropeo *mr-tó-,* que origina el latín *mortuus*),[281] antiguos y ya desaparecidos habitantes prerromanos de dichas regiones como las hadas (ver subapartado III.4.2) y como tales, habitantes subterráneos de cuevas, túmulos megalíticos (*mámoas*), castros o fortificaciones de la Edad del Hierro, etcétera,[282] lugares en donde se les inhumaba y donde, como ofrenda, en los casos más ricos se dejaban los tesoros de los que se volvían guardianes. De esta manera, sin alejarse del campo semántico de la muerte, la interpretación de esta fantasma como una *moura* explicaría por qué, a diferencia de todos los demás relatos que comentamos en este trabajo, el testigo no tiene una sola palabra piadosa acerca de la triste condición del alma en pena, o explicita las razones por las que podría haber tenido necesidad de vigilar un tesoro dentro de la lógica del cristianismo (las más usuales eran como castigo por su avaricia al no haberlo compartido en vida o bien porque no era suyo y no había podido regresarlo a su legítimo dueño antes de fallecer, ver subapartado III.2.2), sino que la carac-

[280] María del Mar Llinares, *Mouros, ánimas, demonios*, pp. 7-8 y 80.

[281] "mer- 4" en Julius Pokorny (ed.), *Proto-Indo-European Etymological Dictionary*, p. 2089. Consultado el 12 de agosto de 2009 en http://dnghu.org/es/diccionario%20etimologico%20indoeuropeo/.

[282] Fernando Alonso Romero, "Las mouras constructoras de megalitos: Estudio comparativo del folklore gallego con el de otras comunidades europeas", pp. 11-28.

teriza apenas como la pérdida de una fuente posible de riquezas cuando lamenta haber desperdiciado la oportunidad de que la aparición le dijera "alguna cosa en lo tocante a su prisión",[283] sin mayores complicaciones morales de por medio.

Así pues, tal historia sería apenas poco más que una hazaña de fanfarrón, un bulo que alguien como Alonso de Ávila (según lo pinta Bernal Díaz) platicaría a sus compañeros en el curso de una intoxicación etílica; un cuento que esboza el tema del héroe arquetípico que no conoce el temor (como el Juan sin Miedo de los cuentos recogidos en el siglo XIX o el Juan Soldado ilustrado por José Guadalupe Posada ya en el XX) y que termina ridiculizando el pánico y el desconcierto de sus enemigos ahí donde él apenas si parpadeó. En función de esto, es posible que el relato cumpliera con un triple objetivo asociado al valor, el cual consistía en 1. Exaltar hacia afuera el de los soldados españoles en general, 2. Explicitar hacia adentro el del personaje particular y 3. Denotar el del grupo al que representaba, que era el de los soldados de la conquista de México, olvidados por Gómara y por Cortés en sus historias. Era lo justo, pues, como el mismo Cervantes de Salazar afirma hablando de otro conquistador: "...Se puede bien entender haber sido la conquista de este Nuevo Mundo milagrosa, y por esto los que le conquistaron dignos de gran premio y de otro cronista de mayor facundia que la mía".[284]

4.3. Del Lázaro tradicional al cadáver animado

Eventualmente, dentro del cristianismo los aparecidos eran descritos como cadáveres plenamente materiales y no como espíritus. Esta manera de conceptuarlos puede haber tenido al menos dos posibles tradiciones de origen: por un lado las historias bíblicas de resurrecciones y por el otro la influencia de las creencias paganas al respecto, sensiblemente las

[283] Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, lib. 6, cap. VI, p. 772.
[284] Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, lib. 6, cap. XI, p. 779.

de origen romano con sus representaciones de *laervae* como esqueletos gesticulantes y agresivos (para cuyo análisis remitimos al punto 2.1 de nuestra primera parte), así como las celtas y germánicas de difuntos, en donde se creía que después de la muerte las personas emprendían una nueva forma de vida material dentro de sus tumbas.

Aunque es cierto que la mayor parte de las resurrecciones de las que se habla en la Biblia no constituyen muertos animados, pues se trata de personas que vuelven a la vida de manera permanente, existe al menos una historia en donde esto no ocurre explícitamente. Ya en los primeros siglos del cristianismo y como testimonio del carácter asombroso de la persona y misión de Jesús, se decía que "en el tiempo de la muerte y resurrección de Cristo los sepulcros se habían abierto y muchos cuerpos que habían dormido se levantaron, salieron de sus sepulcros, vinieron a Jerusalén y aparecieron a muchos" (Mt 27.52-53). Por supuesto que esta historia no hace a su vez sino imitar formalmente otros relatos que funcionaban como prodigios (hechos que enuncian o hablan de lo por venir),[285] es decir, como señales que le indicaban a los hombres el carácter sobrenatural de los acontecimientos y la voluntad de los dioses por ese medio, como el mencionado por Ovidio en sus *Fastos* cuando dice que hubo una época en la que, como protesta porque sus deudos olvidaron sus honras, las almas de los muertos salieron de sus tumbas quejándose en el trascurso de la noche, y recorrieron aullando las calles de Roma y los campos de sus alrededores.[286]

Por su parte, dentro del paganismo germánico se aceptaba que la muerte no era más que otra forma de existencia que se continuaba bajo los montículos o *sidhe* en donde inhumaban a sus muertos junto a las ofrendas que les servirían para aquella nueva etapa bajo tierra.[287] Al igual que en Grecia y Roma, entre los germanos se creía que la muerte no extinguía en los difuntos ciertos recuerdos e intereses de su existencia terrestre, lo cual

[285] Guido Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española, p. 566.*
[286] Ovidio, *Fastos*, lib. II, 21 de febrero, p. 163.
[287] Claude Lecouteux, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, pp. 49-50.

llevaba a pensar que algunos de estos deambulaban por un tiempo en los mismos lugares donde habían vivido, y que se les temiera por ello dependiendo de la relación que se hubiera tenido con ellos en vida. Así pues, estos difuntos no eran almas que procedieran de un Más Allá de índole espiritual, sino cuerpos literalmente escapados de la tumba, cuya materialidad les permitía tener eventuales contactos físicos con los vivos, pero que no por ello dejaban también de manifestar poderes extraordinarios como el de atravesar cuerpos sólidos, o la capacidad de aparecer y desaparecer a voluntad cuando así convenía a sus necesidades. No obstante, ya para finales de la Edad Media estas creencias habían sido cristianizadas con explicaciones que involucraban la posesión diabólica de los cadáveres,[288] lo cual explicaba a su vez las malas acciones que estos solían realizar en sus correrías hasta que alguien los fijara a la tumba por cualquier medio o destruyera por completo el cadáver según se enunciaba en las sagas.[289]

Esta doble tradición pagana y cristiana (basada a su vez en las creencias judías y grecolatinas) va a dar como resultado en la Nueva España dos tipos de cadáveres animados: los comunes (a veces rijosos y dañinos y a veces honorables y virtuosos), que son representados con todos los estragos de la descomposición, y los que se manifiestan para enderezar entuertos y anunciar la voluntad divina con una apariencia siempre bella y lozana que los identifica como individuos separados (santos).

Sobre todo en los primeros tiempos del cristianismo, cuando tenía que derrotar en su propio campo al paganismo, las más de las veces los cadáveres eran despertados por la invocación de un santo para, con este poder taumatúrgico, testimoniar a favor de la fuerza de la nueva religión. Así pues, al inicio no son propiamente espectros los que se aparecen dentro del cristianismo, sino cadáveres.[290] A su vez, estos cadáveres pueden ser vistos de dos maneras distintas, como Lázaros, es decir, muertos resucitados que después de cumplir una buena obra vuelven a la tumba, o

[288] Claude Lecouteux, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, pp. 65-66.
[289] Claude Lecouteux, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, pp. 50-52 y 100-102.
[290] Vladimir Acosta, *La humanidad prodigiosa*, p. 46.

bien son ánimas del purgatorio, del infierno o del cielo mismo que, revestidas de su cuerpo material, se manifiestan sobre el mundo para fines diversos relacionados con sus inclinaciones espirituales.

A pesar de su sabor de antigüedad, las historias medievales de Lázaros seguían estando completamente vigentes en la Nueva España por medio tanto de imágenes depositadas en los edificios religiosos como de *exempla* con personajes ficticios o históricos que circulaban probablemente desde los púlpitos y por medio de libros de eclesiásticos.

Como muestras plásticas de esta familiaridad con el tema tenemos la pintura sobre lámina que narra el *Milagro de San Antonio de Padua*, de un autor anónimo del siglo XVII, actualmente en la colección del Museo José Luis Bello y Zetina, en la ciudad de Puebla (Fig. 45).

Fig. 45. Cuando era un cadáver —y no un espíritu— el que se aparecía, este mostraba rasgos que lo indicaban, como el color pálido o verdoso de la piel, la desnudez de la tumba, el sudario en el que se había envuelto, etcétera, lo cual puede verse en algunas pinturas del género. Anónimo, pintura sobre lámina *Milagro de San Antonio*, siglo XVII, Museo José Luis Bello y Zetina, Puebla.

La pintura representa el episodio en que el padre de San Antonio es culpado injustamente del asesinato de un hombre. Según la leyenda, mientras Antonio se encontraba en Padua, en la ciudad de Lisboa el padre del santo fue aprehendido por las autoridades al descubrirse un cadáver que alguien había enterrado de noche en su jardín. Al averiguar esto, Antonio acudió a Lisboa y, sin otro medio para probar la inocencia del acusado, como último recurso hizo llevar el cuerpo del difunto hasta el tribunal y lo conminó a responderle si su padre era el asesino. Entonces, delante de todos los presentes, el muerto se levantó y contestó: "No, no ha sido tu padre", tras lo cual cayó nuevamente al suelo como el frío cadáver que era. El juez, por supuesto, en una época en la que se conjuraban tormentas y se excomulgaban ratas y langostas por sus latrocinios, no dudó más y puso en libertad al acusado.

En la pintura podemos ver a un anciano prestando juramento delante del juez según una antigua usanza cristiana, con una rodilla en tierra y ante un crucifijo que lleva en las manos,[291] y justo en ese momento, respondiendo a las oraciones del santo, el cadáver del difunto se presenta en escena para testimoniar la inocencia del acusado. En el cuadro, el difunto aparece caminando, cubierto solamente con el sudario blanco con el que fue enterrado y lo único que físicamente denota su condición de cadáver es la palidez verdosa de su rostro, que delata una incipiente descomposición. En el fondo, dos guardias corren aterrorizados dando la espalda a la aparición, en la que evidentemente han reconocido al difunto, y el resto de los presentes se muestran estupefactos, en ademán también de alejarse, algunos con los cabellos erizados de pavor. Como parte del imaginario de la época, el pintor coloca un perrillo al pie del estrado del juez, donde se deshace en ladridos en contra del aparecido debido a la creencia popular, bastante extendida en Occidente hasta nuestros días, de que, gracias a sus finos sentidos, estos animales son capaces de percibir a los seres del Más

[291] "El juramento se prestaba sobre [...] la Cruz [...] de rodillas y con la cabeza descubierta" ("Juramento" en *Auñamendi Eusko Entziklopedia*, consultada el 3 de marzo de 2013 en http://aunamendi.eusko-ikaskuntza.eus/es/juramento/ar-64713-47979/.

Allá aun antes de que sean visibles ante los ojos de los hombres.[292] Historias hubo en la que estos animales, intimidados por fantasmas que nadie más veía, se lanzaban entre las piernas de sus amos para esconderse debido al pavor que sentían[293] y que, si era necesario, los llevaba a atacar a los aparecidos como veremos más adelante.

No siempre este tipo de retornos tenía aspectos tan siniestros y repelentes, sino que recuerdan más bien los casos ejemplares de resurrecciones consignados en la Biblia. Una pintura que toca el tema desde esta perspectiva es el *Milagro de Santa Leocadia* (1702), del novohispano Juan Rodríguez Juárez, que muestra el momento en que el cadáver de esta santa de la Hispania romana, después de 340 años de difunta, se levanta de la tumba en su iglesia de Toledo delante de san Ildefonso y del rey Rezevindo y su corte para agradecer al santo, como se afirma en la inscripción que la acompaña, haber defendido ante los herejes "la purísima y perpetua Virginidad de María, Sma. M. d D [Santísima Madre de Dios]" (Fig. 46).

En esta obra, Santa Leocadia (Toledo, siglo III-ca. 303/305) aparece vestida con una túnica azul y un manto blanco, enderezándose dentro de su ataúd de piedra, abierto por un ángel. Tan fresca como el día que murió, Leocadia señala una imagen de la Virgen María mientras de su boca sale una filacteria de letras doradas que contiene su declaración. Al pie de la tumba Ildefonso sujeta la punta del manto de la santa para cortarlo y guardarlo como reliquia. Por motivos de *decorum*, la imagen del cadáver no presenta ningún tipo de desnudez ni de descomposición, sino que, por el contrario, es adornada por todas las perfecciones de las imágenes de los santos, sin olvidar el halo dorado que la caracteriza como tal, mientras que, más que espanto, lo que puede verse en los rostros de los testigos es una serena conmoción, que solo en uno de ellos le lleva a crispar las manos por la sorpresa pues, tratándose del cadáver de una santa, no debía

[292] Pancracio Celdrán, *Creencias populares*, pp. 336-337. Para el motivo narrativo del perro que ve a los fantasmas véase Stith Thompson, *Motif-index of Folk Literature,* E421.1.3.

[293] Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, p. 122.

haber valores disfóricos involucrados en su manifestación como ocurriría en los casos de personajes comunes y corrientes.

Fig. 46. *Milagro de Santa Leocadia*, Juan Rodríguez Juárez, 1702.

Por su parte, entre los *exempla* novohispanos uno de los primeros relatos de los que queda memoria basados en las características de los *revenants* o aparecidos como cadáveres animados es el ya analizado más arriba acerca de un cadáver que da un grito al ser enterrado en el cementerio del convento de San Francisco de la Ciudad de México entre 1524 y 1537 (ver 3,1,1.1) consiguiendo así algunas oraciones por parte de los frailes, aunque el mismo relato termine estableciendo un contexto con el que se puede colegir el destino infernal de su alma.

Así como este, es muy común encontrar en la narrativa del cristianismo historias de muertos que no pueden descansar en paz por haber fallecido de una manera violenta,[294] lo cual en ocasiones tiene que ver con una venganza que, al cumplirse, permite el descanso del difunto, pero en este relato el grito lanzado por el cuerpo al ser enterrado en tierra sagrada nos permite suponer que más bien se trata de una protesta del muerto mismo en nombre de la justicia divina en su contra debido a su mala conducta y por el hecho de haber muerto sin la preparación espiritual adecuada. A lo largo de la historia del cristianismo tenemos relatos de cadáveres que notifican la condenación del alma del muerto, como el caso de Raymond Diocrès en 1084, cuyo cadáver se levantó tres veces durante sus honras fúnebres para proclamarlo en voz alta y evitar que se le pusiera en "eclesiástica sepultura" hasta que por fin terminó siendo arrojado precavidamente en una hoya o cavidad en el campo para alejarlo de los vivos y como castigo de su impiedad.[295]

Casos de este último tipo no dejaron tampoco de consignarse en la Nueva España a medida que las órdenes religiosas se relacionaban con sociedades cada vez más europeizadas, en donde tales historias ya no causaban escándalo ni suponían riesgos serios de confundir a los indios, y como muestra tenemos un relato del carmelita fray Agustín de la Madre de Dios acerca de un hecho supuestamente ocurrido en Puebla, el cual el autor tenía por noticia muy cierta debido al éxito con el que lo había

[294] Stith Thompson, *Motif-index of Folk Literature,* E411.10.

[295] Alonso de Villegas, *Fructus sanctorum*, Discurso 41, p. 349. La fuente dice 1082 por error.

predicado con "notable fruto" en una época en donde tan extraña relación de causa-efecto (una variante de la típica falacia *post hoc ergo ante hoc*) era perfectamente aceptable.

Según este religioso, hubo una vez en Puebla un usurero que deseaba dejar ricos a sus hijos cuando muriera y por esta obstinación murió también sin sacramentos, por no llamar algún religioso que le obligara a restituir parte de sus mal obtenidos bienes como penitencia.

> Hubo grandes lutos, grandes acompañamientos; los hijos llorosos, aunque consolados por la nueva herencia entiérranle en cierta iglesia, dejando en honorífica sepultura el cuerpo cuya alma lo estaba ya en la de los infiernos. Diéronse los pésames, renováronse los llantos y fuéronse todos a descansar. El sacristán de aquella iglesia, que vivía en un aposentillo que tenía una ventana a la mesma iglesia, estando durmiendo lo despertaron unas horrendas voces, un ruido de cadenas extraño y unos gemidos dolorosísimos, más de lo que se puede encarecer. Levántase, abre la ventanilla y ve quitada la losa de la sepultura y a nuestro difunto paseándose con todo aquel ruido por la iglesia, con tan graves pasos que donde ponía un pie parece se dejaban caer cien quintales de plomo. Quedó medio muerto de espanto el sacristán, pero volviendo en sí, vió que después de algunos paseos a este tono se volvía el difunto a la sepultura, cerrábase la losa y todo quedaba como si tal no hubiese sucedido.
>
> Sucedióle esto mismo otras tres noches a reo[296] y viendo que proseguía el difunto con sus paseos se determinó dar parte a un hijo del tal difunto, Llevole a su casa y a la hora señalada vio lo mismo [que] queda referido. Deseando pues poner remedio en aquella pública afrenta de su padre, llega una noche en un caballo a la puerta de la iglesia, déjale allí y entra en la casa del sacristán, y viendo lo mismo que otros días, ya que el difunto se había vuelto a la sepultura, baja con el sacristán a la iglesia, llegan ambos, quitan la losa, desentierran el cuerpo y puesto el hijo a caballo pónele en el arzón delantero y parte con él a echarle en una profundísima barranca. Fue tanta la multitud de perros que le acosaron al tiempo que pasó por las calles hasta bien lejos de

[296] A reo, arreo, consecutivas.

> la ciudad que apenas podía con la espada y voces defenderse de ellos. Salió en fin de esta fatiga e iba caminando con la infernal carga con el miedo que se puede creer. La noche era obscura, los torbellinos furiosos, lo relámpagos continuos, temerosos los truenos, causas todas para morirse allí de miedo el más alentado si no fuera de la divina gracia para el efecto que contaré agora: Vió pues, con un terrible relámpago, que el difunto que iba echado y atravesado delante de él se iba levantando poco a poco, hasta sentarse en el cuello del caballo.[297] Estando en esta forma alzó la mano y mirando al hijo con unos ojos de un demonio le dijo —"tomad"— dale una bofetada que por poco diera con él en el suelo, "tomad mal hijo, que por dejaros yo rico estoy ardiendo en los infiernos"- Dicho esto se tornó a caer como de antes sobre el cuello del caballo [...] Ayudole nuestro señor que quería corregirle por este medio y después de haber estado un rato pensativo, con el dolor del golpe y de la condenación de su padre, pasa adelante y arrojándole en la mayor profundidad de aquellos arcabucos y quebradas se volvió atónito y pasmado, pidiendo a Dios misericordia y tiempo de enmienda.[298]

A diferencia de textos ejemplares que brindan mayores coordenadas para inspirar credibilidad en sus contenidos, en este todo es vago y difuso, con un protagonista sin nombre, sepultado "ha algunos años" en "cierta iglesia", cuyo cadáver es desechado en otro sitio igualmente ignoto. Falta de información que nos permite suponer que más que una tradición local como pretende el autor, se encuentra calcado sobre relatos anteriores y ajenos por completo a Puebla.

En esta relación, quizás más que en ninguna otra de las encontradas en textos novohispanos vemos el uso tremebundo del *pathos* del terror, con una noche tempestuosa, llena de torbellinos, truenos temerosos y continuos relámpagos, "causas todas para morirse allí de miedo" como insiste la fuente. Muchas veces entendida dentro del cristianismo como resultado

[297] Stith Thompson, *Motif-index of Folk Literature,* E332.3.1.

[298] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XVII, § 4-6, pp. 138-139.

del ánimo de diversos seres espirituales, la naturaleza enfurecida evocada en esta historia muy probablemente no fuera solo un casual telón de fondo de los acontecimientos, sino más bien expresión sensible de la rabia de un difunto como herencia de una época en la que todavía se aceptaba que esta era capaz de causar tempestades, inundaciones, heladas y enfermedades:[299] una influencia cultural tan fuerte, que en algunos lugares de España hasta el día de hoy se considera que los lamentos de los muertos pueden desatar fuertes vientos.[300] Como réplica, el ataque furioso de los perros, que el protagonista cree dirigido contra él y que contribuye al caos de la escena, va enfocado realmente hacia el muerto, pues como explicábamos líneas arriba, estos eran capaces de detectar con sus aguzados sentidos la presencia del espíritu maligno que se escondía en el cadáver y que así los fustigaba con los elementos.

Por lo demás, si el joven opta por llevarse los restos de su padre montes arriba para precipitarlo en una barranca es porque durante la Edad Media las inaccesibles quebraduras de las montañas, lugares a donde previamente habían sido desterrados los demonios para que no causaran daño a los hombres,[301] habían constituido sitios adecuados para el desecho de ciertos cadáveres non gratos, vertederos abominables donde estos se pudrían, insepultos, devorados por los animales, como castigo de los pecados que los habían excluido de la comunidad de fieles. Por lo mismo, era necesario que tales vertederos estuvieran "hasta bien lejos" de los espacios humanos habitados y sacralizados, con lo cual se intentaba al mismo tiempo evitar tanto las enfermedades (producidas por los malos olores y las miasmas, en su sentido más primitivo de contaminación de índole espiritual), como el regreso de los difuntos potencialmente dañinos para los vivos. Efectivamente, aunque Lecouteux asegura que los cuerpos de estos difuntos que regresan no se descom-

[299] Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, p. 121.

[300] V.gr. "Álmas" en Manuel Martín Sánchez, *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, p. 402.

[301] Claude Lecouteux, *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*, pp. 159-160.

ponían en sus sepulturas,[302] más de un *exemplum* medieval muestra lo contrario al hablar de pueblos rondados por algún cadáver viviente y cuyos habitantes temían ser emponzoñados por los efluvios resultantes de su avanzado estado de putrefacción. Así ocurre, por ejemplo, con la peste que se desata tras el merodeo de un hombre muerto y reanimado en los alrededores de Berwick en Inglaterra según William de Newburgh (1136-1198), o con el cadáver ambulante de un "hombre de pobre conducta" de la provincia de York que, según este mismo autor, infectaba el aire con su carroña en los alrededores del castillo de Anant.[303] Esta disparidad de interpretación nos indica que, o bien estamos ante historias de origen no germánico, o que, aunque lo fueran, se encuentran ya muy permeadas de tradición clerical, donde la muerte de la gente en general implicaba necesariamente el retorno de los cuerpos a la tierra de donde habían sido formados (Gn 3.20).

Por lo común, los *revenants* habían sido en vida personas taciturnas, mezquinas, de trato difícil y vicios arraigados, lo cual explicaba muy bien su transformación en aparecidos malintencionados a los cuales se temía después de la muerte en función de los sentimientos que habían inspirado en vida con sus actos,[304] y el viejo usurero de Puebla no era la excepción. "Hombre de malditos tratos", "animal inmundo", "matrero", "miserable", "ladrón en poblado y salteador en la ciudad", "duro de entrañas y cerrado de puños", del que los pobres huían "más que de su pobreza" son algunas de las ásperas palabras que usa el narrador para caracterizar al personaje en su trato con la sociedad, a la que engañaba "agavillado y apandillado con los jueces y los ministros de la injusticia", todo lo cual considera señales ciertas de condenado.[305]

---

[302] Claude Lecouteux, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, p. 100.

[303] William de Newburgh, *Historia Rerum Anglicanorum*, lib. V, caps. XXIII y XXIV, en Andrew Joynes, *Medieval Ghost Stories*, pp. 136-137 y 139-141, respectivamente.

[304] Claude Lecouteux, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, pp. 141-142

[305] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XVII, § 4, p. 138.

Que la entidad residente en el cadáver del usurero era una presencia de carácter maligno queda todavía más claro cuando el relato subraya tanto su vuelta a la tumba antes del amanecer para escapar de la luz benéfica del sol, como su peso, pues dentro de una cultura donde la sutileza se asimila a la virtud, sus pesados trancos por la iglesia (comparados con "cien quintales de plomo") delataban su maldad toda vez que dentro de la simbología cristiana el plomo simboliza al hombre abrumado y sucio por el pecado,[306] motivo por el cual Dante vistió con capas de plomo dorado a los hipócritas en el octavo círculo de su infierno.[307] Así pues, a pesar de su presencia física en el sepulcro, el difunto era un alma condenada y su pertenencia al infierno se confirmaba por las voces horrendas y los gemidos que lo acompañaban en cada una de sus excursiones, los cuales formaban parte de las agresiones al sentido del oído típicas de aquel lugar del Más Allá. Igualmente, el ruido de cadenas que se escuchaba durante sus apariciones servía también para subrayar su aprisionamiento en el calabozo infernal al mismo tiempo que nos remiten a las tradiciones de fantasmas menos metafóricamente aherrojados como el de Plinio el Joven, que habían dado lugar a toda una tradición de espectros encadenados con o sin motivos físicos aparentes.

Pese a lo que pudiera parecer a primera vista, el acto del joven no constituía ninguna acción heroica, sino un intento de ocultar lo que él consideraba una "pública afrenta de su padre", es decir, que la sociedad se enterara de su condenación eterna, un acto de orgullo que explica su postrer arrepentimiento y la búsqueda de alivio espiritual con los representantes del Carmelo descalzo, pues al margen del sentido interno de los detalles del relato, como el resto de los de fray Agustín de la Madre de Dios, este se encuentra inserto en una serie de *exempla* que tienen como centro la recurrencia al consejo y doctrina de los carmelitas del convento de la ciudad, en donde, afirmaba fray Agustín, siempre halla-

[306] Udo Becker, *Enciclopedia de los símbolos,* p. 346. Cfr. Filippo Picinelli, *El mundo simbólico, Los metales,* lib. XIII, cap. VIII, pp. 113-123.

[307] Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, Infierno, XXIII, pp. 69-71.

ban "los mayores pecadores el remedio de sus almas" constituyendo su casa "una botica del cielo donde encuentran las almas medicina para todos sus achaques".[308]

Pero para que las puertas de esta botica se abrieran era necesario aceitarlas primero con donaciones bajo el axioma de que: "Hombre rico y que no da limosna, grandes premisas tiene de su condenación",[309] como le había ocurrido al usurero que les negara su hacienda a cambio de servicios espirituales.[310] Una manera muy eficiente de convencer por las malas a quienes le escatimaban sus apoyos a la Iglesia y que tiene su contraparte en muchos otros pasajes en donde se les asegura que lo que se daba a dicha institución se multiplicaba en sus fortunas como un premio de la providencia a su desprendimiento y que les ganaba, de paso, el paraíso.

Finalmente, entre estos relatos contamos también aquellos protagonizados por personajes históricos y, probablemente, el personaje histórico más conocido al que se relaciona con actividades físicas *post mortem* en la Nueva España durante el siglo XVI fue el lego franciscano Sebastián de Aparicio (Villa de Gudiña, en Galicia,1502-Puebla, 1600), beatificado en 1789 gracias al cúmulo de noticias que se documentaron acerca de su vida y milagros.

De acuerdo con sus biógrafos, pasado al Nuevo Mundo en 1533, Aparicio se caracterizó siempre como un hombre piadoso, reservado y trabajador. A los setenta años de edad, después de toda una vida de labores agrícolas, ganaderas y de transportes entre Puebla, México y Zacatecas, dos veces viudo y sin haber dejado descendencia, sus inclinaciones religiosas lo empujarían cada vez más hacia las actividades religiosas de tal forma que, tras donar todas sus riquezas para sufragar las necesidades económicas del Convento de Clarisas de la Ciudad de México, y ofrecer-

---

[308] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XVI, § 6, p. 135 y § 7, p. 136, respectivamente.

[309] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XVII, § 4, p. 138.

[310] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XVII, § 5, p. 138.

se él mismo como donado para servirlas, en 1575 terminaría obteniendo el hábito de lego con los franciscanos de la Ciudad de México.

Ya convertido en fraile, Aparicio partió hacia el convento de Tecali, Puebla, y de ahí a la Puebla de los Ángeles, en donde realizó durante el resto de su vida actividades de limosnero para la provisión del convento. Durante estas actividades, que lo mantenían en el campo y los caminos casi tanto como antaño, era fama que le ocurrían milagros con sus carretas y bueyes, que experimentaba arrobamientos, era servido por los ángeles, conversaba con los santos, tenía visiones de almas y revelaciones, que realizaba profecías e incluso que llegó a resucitar difuntos.[311] No satisfechos con eso, sus biógrafos le atribuían también diversos milagros *post mortem,* entre los cuales se decía que su cuerpo había continuado moviéndose para informar acerca de diferentes asuntos a sus devotos. De esta manera, según el *Menologio franciscano* de Agustín de Vetancurt, basado a su vez en las obras previas al respecto:

1. Un barbero llamado Juan Núñez se acercó al cuerpo para tomarle la mano y "el Siervo de Dios la sacó abierta [del ataúd] y se la dio".
2. Llegando el labrador Francisco Yáñez, vecino de Tlaxcala, a pedirle que lo encomendara a Dios "el cadáver abrió los ojos, y volviéndolos a cerrar le hizo la seña de que sí".
3. Otro labrador le reclamó verbalmente por la palabra que le había dado en vida "y que no faltase a ella, y levantó el cadáver el brazo".[312]

Como puede verse, estas líneas reproducen en cierta medida historias de amplia popularidad entre los fieles católicos de su época acerca de difuntos que, sin ser fenómenos de resurrección, participaban en una especie de simulacro momentáneo de vida, solo que, a diferencia de los cadáveres malignos de las leyendas germánicas, la vuelta del difunto novohispano se verificaba para el beneficio espiritual de los vivos entablando con

[311] Agustín de Vetancurt, *Menologio franciscano*, febrero 25, pp. 18-22.
[312] Agustín de Vetancurt, *Menologio franciscano*, febrero 25, p. 23.

ellos una comunicación por medio de gestos que indicaban su buena voluntad. En lo contado por Vetancurt estos gestos consistían en ofrecer la mano abierta para simbolizar su aceptación a un devoto, indicar conformidad con la mirada y hacer juramentos solemnes (como debe entenderse en la época —a partir de textos bíblicos como Gn 14:22, Dt 32:40 o Dn 12:7— la acción de levantar el brazo, con lo que se vincula simbólicamente la tierra con el cielo poniendo a Dios como testigo y garante de lo jurado entre los hombres).[313]

Comprensiblemente, el intento de canonización de Aparicio, que con tanta fuerza fue apoyado en Puebla durante la primera mitad del siglo XVII por la Orden de San Francisco y sus seguidores, causaba el despecho de agrupaciones religiosas que creían tener representantes tanto o más viables para los altares. Es el caso de la Orden del Carmelo descalzo y en particular de su cronista fray Agustín de la Madre de Dios, quien, para proponer la causa de su candidato fray Alberto de los Ángeles, del convento carmelita de Puebla, no dudaba en afirmar en su *Tesoro escondido* (ca. 1643-1656) que ambos personajes habían sido grandes amigos y que el mismo Aparicio había reconocido que entre ellos el "verdadero santo" era fray Alberto, al que tanto admiraba, tras lo cual recomendaba perentoriamente a sus devotos ir a hacerle reverencias al carmelita en lugar de perder el tiempo con él, que era tan gran pecador.[314] Con este mismo objetivo, cuenta que en 1600, cuando Aparicio murió y estaba a punto de ser enterrado, fray Alberto, se acercó al ataúd y le dijo:

> —Aparicio, {mira que} habéis dado palabra que me habéis de encomendar a Dios. No me la haréis cumplir?—. Entonces el difunto descruzando {los brazos} levantó la {cabeza} en alto y alzó… como quien… lo que se le… respondía que…[315]

[313] Samuel Pérez Millos, *Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento-Apocalipsis*, p. 653.

[314] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XIV, § 6, p. 125.

[315] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. II, cap. XIV, § 6, p. 125. Las llaves y su contenido pertenecen a la edición consultada de este documento,

Aunque mutiladas, estas líneas nos permiten ver la continuidad de las leyendas que probablemente circulaban de manera oral entre los devotos del beato, pero el sentido que había que atribuirles a los acontecimientos narrados ya no era exactamente el mismo. Por supuesto, cruzar los brazos al cadáver era una práctica piadosa común en la época, con la que se colocaba al difunto en una actitud final de mansedumbre y entrega a Dios, y descruzarlos equivaldría, pues, a un regreso momentáneo a la vida, mientras que el levantamiento del ¿brazo derecho?, como hemos visto más arriba, se hacía para realizar un juramento, que en este caso consiste en el respeto de la palabra empeñada. No obstante, si en el tercer ejemplo presentado por Vetancurt la idea es que el levantamiento del brazo se debe a la santidad del lego, en el caso de fray Agustín de la Madre de Dios, después del énfasis puesto en la santidad superior de fray Alberto, pareciera que tal acción se debía a la autoridad de uno sobre el otro.

Como puede verse, las historias de cadáveres vivientes eran la prueba de innumerables tesis, y una de ellas era la que se había presentado también en el caso de la abadesa Antonia de Santa Clara, nacida en la ciudad de México, y que profesó en el Convento Real de Jesús María de aquella localidad en 1591.

Como a veces llegaba a ocurrir, pese a su piedad y aplicación, esta religiosa no había obtenido por completo el respeto de sus súbditas, de tal manera que una ellas, la Madre Mariana de Santiago, con la que había tenido constantes choques, tuvo que ser reubicada en otra casa de la Orden en 1603. Una vez planteada la situación, el *exemplum* nos explica que a pesar de este ajuste...

> No faltó religiosa —si acaso lo era— de quien jamás se pudo recabar el que le diese la obediencia a esta prelada, aunque se pusieron extraordinarios medios por reducirla. Caso gravísimo, y que debiera condenarse a perpetuo olvido, si en él no les hubiera puesto Dios a las que en este vicio incurren un salu-

donde se indica que se trata de una interpolación mutilada en el manuscrito original que se conserva actualmente en la Howard Tilton Memorial Library de la Universidad de Tulane.

> dable escarmiento, y cuya expresión es necesaria en la historia por lo que de él se infiere. Murió esta religiosa a muy pocos meses —aunque no sé si perseverante en su pertinacia, que no sería— y, llevando su cuerpo al lugar de la sepultura, que era en la clausura, necesitándose para ello pasar por la puerta de la celda de la abadesa, que en esta ocasión se hallaba en la cama por estar enferma, al llegar a este sitio se arrojó el cadáver desde las andas y, rodando hasta la misma cama de la abadesa, se puso de rodillas e, inclinando profundamente la cabeza, se quedó así. Pocas fueron las circunstantes que no quedaron privadas de sentido con tan horrendo suceso, a cuyas voces, alborotado el convento y la vecindad, atropellando con la clausura acudieron a saber la causa de tanto ruido varias personas, a quienes quiso Dios poner por testigos de sus tremendos juicios...[316]

Según Sigüenza y Góngora, ante las noticias de esta maravilla, y también debido al amor que le tenía a su anterior casa, donde había vivido 13 años, la exiliada Madre Mariana de Santiago decidió hacer todo lo posible por regresar al Convento Real de Jesús María, deseosa de callarle la boca a los murmuradores que hablaban de su pasada actitud.

El final feliz de esta historia, con una Madre Mariana llorando de rodillas en la celda de su antigua rival, besándole los pies y pidiendo perdón por sus pasadas insolencias es espejo de toda una tradición medieval de monjas que tenían que ser reducidas a la obediencia cuando se negaban a obedecer a alguna recién llegada con mejores contactos o fortuna que ellas y que —a su juicio— arbitrariamente hubiera sido impuesta como superiora, y una de las maneras con las que se contaba para ello era el relato ejemplar, donde estas se vieran reflejadas y supieran el tipo de riesgo que les esperaba si perseveraban en su actitud. Eso es lo que vemos, por ejemplo en un *exemplum* de la *Chrónica seráphica* (1686) *de* fray Damián Cornejo, donde se aseguraba que en alguna ocasión las monjas de un convento portugués le negaron obediencia a la noble y recién elegida abadesa Sor Berenguela de Ferraces aduciendo lo que ellas juzgaban

[316] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, lib. III, cap. XVI, § 448, p. 291.

muy pocas luces para llevar a cabo dicha labor, por lo que esta tuvo que recurrir a sus dotes de taumaturga para que siete monjas ya muertas le reconocieran desde sus sepulcros el derecho que las vivas le escatimaban. Como era de esperarse en tales relatos, los cadáveres se levantaron para rendirle tributo como su prelada y luego volvieron a sus tumbas, tras lo que, horrorizadas, las monjas vivas decidieron también plegarse a la disciplina.[317]

Así pues, lo que encontramos en esta historia es una variante del motivo narrativo del muerto que solicita perdón,[318] en este caso bajo la forma de una rendición de homenaje desde el Más Allá, pues aunque fuera cierto —como afirma Sigüenza y Góngora— que la monja difunta seguramente se había ya arrepentido de su inobediencia antes de morir, la reparación no podía depender solo del arrepentimiento privado, sino también de un acatamiento tan público como la falta y, por lo tanto, antes de poder descansar en paz, tenía primero que rendir vasallaje a su superiora a la vista de toda la comunidad. Por supuesto, la lógica que convertía en acciones externas las modificaciones de ánimo de la difunta tenía que ver con las necesidades de la jerarquía de la Iglesia, justificadas en términos religiosos, preocupada por mantener una organización vertical socialmente incuestionable. No en vano Sigüenza y Góngora termina su relato advirtiendo que tal acontecimiento se había verificado para que se entendiese el respeto que las personas debían a sus superiores, como se comentó con respecto a las habladurías en contra de un sacerdote en la aparición del ahorcado comentado por Mendieta y en una de las visiones de la madre Isabel de la Encarnación arriba mencionadas acerca del sumisión de las difuntas a los obispos; pues, aunque imprudentes e imperfectos, eran ellos los instrumentos con los que Dios manifestaba su voluntad sobre la tierra.[319]

---

[317] Damián Cornejo, *Chrónica seráphica,* t. III, lib. IV, cap. LIX, pp. 632-633.

[318] Stith Thompson, *Motif-index of Folk Literature,* E365.

[319] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, lib. III, cap. XVI, § 448, p. 291.

No obstante sus objetivos políticos generales, dicho pasaje no fue tampoco ajeno a los postulados más individuales acerca de la restitución; pues si la honra pública de una mujer podía menoscabarse por la maledicencia, lo mismo podía decirse del honor de una prelada a quien se hubiera regateado abiertamente la *potestas dominativa* sobre sus súbditas. Y exigía enmienda.

Por lo demás, el espectáculo de este último relato resulta alarmante en un sentido distinto a los anteriores, pues, lejos de las imágenes de cadáveres lúcidos y plenos de motricidad que hemos analizado con anterioridad, el cuerpo de la monja rebelde, privado del aliento de vida, en lugar de caminar, rueda como un grotesco bulto de carne, y en lugar de expresarse verbalmente, apenas si puede ponerse de rodillas para realizar un único y final gesto de sumisión.

4.4. Ánimas y animales

Si bien en la Edad Media hubo varios *exempla* en los que el purgatorio se encontraba en el interior de animales y otros en donde las almas encarnaban en bestias para pedir sufragios, estas historias no fueron exitosas en la Nueva España como visiones corporales, aunque sí encontraron un cierto eco en las visiones espirituales de las regiones del Más Allá. Con todo, dentro de la documentación consultada, al menos en una ocasión vemos este argumento, y se relaciona con un fraile carmelita del Convento de la Orden del Carmelo Descalzo de la provincia de Michoacán localizado en Valladolid (Morelia).

Dicha casa había sido fundada en 1593 por fray Pedro de San Hilarión y fray Alonso de la Madre de Dios en una ermita cedida por el cabildo de la ciudad y que estaba dedicada originalmente a Nuestra Señora de la Soledad. Según el cronista fray Agustín de la Madre de Dios, la orden había sido muy bien recibida en Morelia gracias a los ejemplos de virtud de sus operarios, pero justo entonces la mala actuación de uno de ellos vino a enturbiar tan prometedor desarrollo. De acuerdo con dicho autor, en aquel lugar residía un predicador docto y lúcido, el cual, aunque bueno, tenía

tanto interés por el lucimiento de sus sermones y el aplauso de la gente, que en lugar de preocuparse por la salud espiritual de sus feligreses procuraba la admiración de los extraños. La gente más curiosa le seguía debido a la sal que imprimía a su prédica, pero cuando este fraile vino a morir en un accidente sin abandonar aquella conducta, no tardó en arrepentirse de sus acciones y buscar remedio para sus consecuencias.

> Eran entre diez y once de la noche cuando salió de esta vida y a esa hora estaba estudiando un sermón en otro convento otro predicador nuestro y compañero suyo. Llegaron a la puerta de su celda y dieron tres golpecitos y salió el religioso a ver quien era, embestido de miedo y de pavor. Abrió la puerta y vio delante [un perro que echaba llamas] por ojos, boca y nariz.[320]

El impacto causado por la aparición fue tan grande en el testigo, que este "Quedó con el asombro medio muerto", pero no tan definitivamente inconsciente como para no escuchar las explicaciones de la fiera.

Como en las visiones de espectros que se manifiestan con los instrumentos de sus pecados, el ánima transmutada en perro explica al testigo que había tenido que aparecerse de aquella manera como muestra del oficio que tenía en vida y que su delito había consistido precisamente en no ladrar contra los vicios como debe hacer un predicador y en cambio se había dedicado a buscar la aprobación y la fama. Como era usual, el difunto hace las recomendaciones de rigor a quien considera expuesto a los mismos riesgos que lo llevaron a esa situación y, consecuentemente, recomienda a su colega vivo que haga su trabajo para gustar a Dios y no a sí mismo o a los demás, para finalmente encargar algunos sufragios para su descanso.

Según puede advertirse, este es un *exempla* dedicado expresamente a los frailes demasiado preocupados por su propia fama por medio de la predicación y de ahí la referencia a la pseudoetimología *domini canes,* los

[320] Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, lib. III, cap. III, § 5, p. 172. Entre los corchetes se reconstruye por contexto una línea faltante debido a deficiencias de impresión.

perros de Dios, asociada a la palabra *dominicano*, una de las formas de llamar a los miembros de la Orden de Predicadores, la primera formada durante la Edad Media para desempeñar aquella labor entre los *idiotae* (iletrados), a cuyos miembros el difunto debía haber imitado en lugar de dedicarse a devaneos retóricos. Solo que aquí la figura de perro no era halagüeña en absoluto y estaba más relacionada con el vagabundeo del alma en pena, como ocurría en relatos medievales como el del difunto que durante cuatro semanas siguió con forma de perro a Arnold Buschmann en 1437 en el Obispado de Colonia.[321]

Desde mucho tiempo atrás, en los orígenes mismos del cristianismo, en las cartas de los apóstoles Pedro y Judas Tadeo, los animales en general eran ya vistos como símbolo del pecado debido a su apego a los instintos más básicos de la naturaleza y a su carencia del raciocinio que los acercara a las verdades obtenidas por medio de la fe (2Pe 2.12-13; 1Jd 10), de tal forma que las acciones humanas que desafiaran aquellas verdades solo podían ser interpretadas como producto de seres bestiales u *homines animales*, como los llamó después Santo Tomás de Aquino.[322] De ahí a caracterizar las almas condenadas con formas externas similares a las bestias que las prefiguraban no había más que un paso, y el uso de tales formas para eventualmente representar también a las almas purgantes se explicaría por la gradual creación del purgatorio a partir del modelo infernal, con el cual compartía no solo el fuego como principal fuente de sufrimiento sensible, sino incluso, en sus versiones más ambiguas, los tormentos demoníacos como representa Enguerrand Quartón en su *Coronación de la Virgen* mencionada en nuestra primera parte. Congruentemente con esto, dentro de la literatura hagiográfica novohispana hay varias menciones a ánimas condenadas y otras purgantes convertidas en animales, una de ellas en la vida de la Venerable Madre Sor María de Jesús, escrita por Diego de

[321] Claude Lecouteux, *Dialogue avec un revenant: XVe siècle*, pp. 44-45.

[322] Santo Tomás de Aquino, *In epistolam I a Cor*, cap. 2, lectio 3. Consultada el 15 de febrero de 2013 en https://es.scribd.com/document/68615919/Comentario-a-La-1-Carta-a-Los-Corintios.

Lemus, donde se dice que entre sus visiones espirituales estaba la de acudir al infierno y el purgatorio, donde las veía transformadas en diferentes especies de animales "conforme al vicio que cada uno tenía" pero donde las del purgatorio eran rodeadas por "una luz clarísima que no cubría las de los infieles". [323]

Poco más puede decirse de este caso, pues si bien, como se ha visto en otros similares, la lógica del relato exige un conocimiento personal entre sus participantes, esta fuente solo lo llama "compañero", un concepto que podría ir desde el correligionario en general, hasta uno en particular con el que se realizaban trabajos por pareja, como era común entre los frailes de la época para evitar escapadas individuales fuera de los conventos que propiciaran la relajación de las costumbres. Por otra parte, aunque en casos similares otros relatos suelen situar al testigo en los conventos más grandes de la orden de referencia (en este caso los carmelitanos de México y Puebla), lo cierto es que con lo escueto del texto resulta imposible determinarlo. No hacía falta, de cualquier manera, pues si bien la existencia de nombres, fechas y ubicaciones concretas eran elementos apreciados en los *exempla* para darles visos de realidad, el género no los consideraba indispensables. Como hemos podido ver en múltiples relatos, lo importante del *exemplum* no era quién, dónde y cuándo, sino por qué. El resto era optativo.

[323] Diego de Lemus, *Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la Venerable Madre sor María de Jesús*, lib. IV, cap. XII, p. 417.

CONCLUSIONES

Como habrá podido darse cuenta el lector a lo largo de estas páginas, las apariciones discursivas de los fantasmas y las ánimas del purgatorio en los textos novohispanos de los siglos XVI y XVII pueden tener varias explicaciones simultáneas y convergentes.

Como hasta el día de hoy en México, es muy probable que en el virreinato de la Nueva España coexistieran al menos dos formas de creer en las apariciones de los muertos. Una de ellas, horizontal, naturalista, antigua y popular habría sido la que exponía la supervivencia del "doble", donde el difunto continuaba viviendo al menos durante cierto tiempo y regresaba a los lugares de su existencia terrestre empujado por una serie de sentimientos como parte de su apego al mundo. En ocasiones, desfiguradas por su antigüedad y manipulación, muchas de ellas llegaron hasta esa época ya como meros mitos o supersticiones paganas, como ocurre con los casos de estantiguas indígenas y *mouras* y duendes europeos, parcialmente refractarios a la influencia clerical. No obstante, debido a que los documentos que han sobrevivido hasta nosotros fueron filtrados por las autoridades religiosas en turno, la mayor parte del tiempo lo que podemos ver en ellos es una concepción más bien vertical y trascendental de la vida de ultratumba, la de los teólogos que intentaban explicar la existencia de los aparecidos fincándolos lo menos confusa y fragmentariamente que podían en las creencias escatológicas del cristianismo.[1]

Tales creencias se encontraban fundamentadas en la larga tradición agustiniana del cristianismo medieval con respecto a la estricta separación entre lo natural y lo sobrenatural, así como en la consiguiente libérrima acción divina en el mundo, en contraste con posturas teológicas

[1] Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, p. 123.

como la tomista que encadenaban de manera necesaria ambos reinos limitando hasta cierto punto el libre accionar de la divinidad en aras de un plan previamente trazado e inmutable.[2] La consecuencia de esta libertad absoluta era que si Dios tenía la posibilidad de actuar libremente sobre el mundo al margen de su funcionamiento natural, no había ninguna razón para suponer que los seres preternaturales no pudieran igualmente hacerlo previa autorización divina.

La recurrencia a estas historias era de índole práctico, pues en su largo contacto con la gente simple del pueblo, la Iglesia había adoptado como una de sus estrategias didácticas una profusa utilización de ejemplos para ilustrar temas que se consideraban teológicamente superiores a los intelectos comunes, pero que resultaban útiles tanto para su enseñanza simplificada como para, de paso, apoyar intereses institucionales. Desde la perspectiva cristiana, las apariciones constituían una prueba acerca de la existencia del alma y, por lo tanto, de la posibilidad de una vida *post mortem*. Esto, a su vez, era una prueba de la existencia de Dios como creador suyo y, por consiguiente, justificaba la disposición que le había dado al mundo para resolver las cuestiones axiológicas que se desprendían de las enseñanzas de la Iglesia acerca de los sitios en donde las almas recibían la recompensa de sus obras en la tierra. Por último, en medio de su lucha contrarreformista, con todo lo anterior la Iglesia católica justificaba su pretensión de ser la única y verdadera Iglesia de Cristo. Para lograrlo su lógica era simple y circular: como verdadera Iglesia de Cristo, tenía la autoridad para perdonar los pecados tanto de vivos como de muertos, y puesto que a través de las historias de ánimas probaba que podía hacerlo, la pretensión de sus alcances quedaba absolutamente demostrada.

En sus implicaciones más inmediatas las apariciones cumplían también diferentes cometidos relacionados con los anteriores. Para los fran-

[2] Cada cosa, incluso el hombre, está sometido [sic] a la providencia divina [...] Para ello ordena previamente las causas necesarias para las cosas que han de suceder necesariamente, y las causas contingentes para las cosas que han de suceder contingentemente. De este modo la libre acción del hombre forma parte de la providencia divina" (Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, C.22, a.4, pp. 272-273).

ciscanos y el resto de órdenes regulares era importante destacar que si bien los miembros de sus respectivas agrupaciones eran tan humanos como cualquiera, la manifiesta piedad de sus vidas hacía que cuando tenían necesidad de purgar algún pecado estos fueran tan nimios que era solo cuestión de horas para que lo hicieran, con lo cual se recalcaba su autoridad moral ante cualquier individuo y les permitía tener un ascendiente sobre él. De forma similar, las apariciones de otras ánimas eran vistas como aceptables por su posibilidad de redención para el pecador difunto pero también para el vivo, que tenía entonces oportunidad de manifestar su piedad auxiliando al necesitado por medio de sus oraciones y limosnas. Esto formaba parte de la solidaridad entre vivos y muertos, puesto que, una vez fuera del purgatorio, el ánima primero auxiliada se convertía luego en intercesora del vivo ante Dios por el apoyo que aquel le hubiera prestado. En contra de las ideas protestantes, la creencia en las ánimas del purgatorio permitía suponer que los gastos en que pudiera incurrirse en provecho de los difuntos no solo era admisible, sino también conveniente, lo cual representaba una fuente de ingresos para quien se encargara de estas celebraciones, y se prestaba a una serie de posibles engaños con sórdidos fines económicos.

Puesto que en el Concilio de Trento (1545-1563) se ordenaba a todos los cristianos la difusión de las enseñanzas católicas acerca del purgatorio, uno esperaría que las historias de aparecidos fueran más abundantes en los textos a partir de la terminación del Concilio. Y así es, puesto que si consideramos solamente a los franciscanos, la orden más prolífica en relatos, en Motolinía (antes del final de Trento) encontramos solo una mención al respecto (el ánima de Martín de Valencia), mientras que en Mendieta (después de Trento) el número se eleva significativamente incluyendo ahora casos tanto de frailes como de seglares, tendencia que ya no iba a parar de crecer numéricamente en autores sucesivos y que, a la larga terminó también influyendo cualitativamente en la forma de los relatos, desde los más simples y directos hasta llegar a los más exóticos y pintorescos como una especie de recuperación de los excesos medievales a medida que se consolidaba la idea del purgatorio y las bibliotecas novohispanas se nutrían de colecciones ejemplares llegados de Europa.

En lo que respecta a las representaciones narrativas de los fantasmas y aparecidos de los *exempla* novohispanos, podemos afirmar que estas son mayoritariamente de origen grecorromano. Este resultado se debe principalmente a que las fuentes utilizadas para el trabajo fueron de tipo eclesiástico con una tradición de herencia helenística a partir de la dominación, primero griega y luego romana, de Israel, basadas en tradiciones sin parangón en el ámbito hebreo con respecto a las apariciones de difuntos. Incluso las pocas historias de *revenants* en el sentido celta y germánico estudiado por Claude Lecouteux que encontramos en esta literatura, las cuales tuvieron un cierto auge dentro de la literatura monástica medieval del norte de Europa, son ya explicados en la Nueva España desde una perspectiva clerical como parte de una tradición pagana vencida, de tal manera que las acciones de estos personajes se supeditan a principios por encima de sus propios deseos como parte de una explicación cristiana de sus actividades.

Por sus descripciones dentro de los relatos, estos personajes coinciden en su mayor parte con las seis maneras de representar iconográficamente a los seres del Más Allá en el Occidente cristiano entre los siglos XII y XV enunciadas por Jean-Claude Schmitt. Lo cual tiene sentido, por supuesto, dado que las imágenes medievales buscaban volcar como formas relatos similares a los novohispanos y, sin limitar la imagen al papel de mera ilustración del texto, tampoco se podía siempre esperar de ellas una inventiva radicalmente alejada de la tradición narrativa de sus respectivos momentos. En efecto, las descripciones de los seres de ultratumba en la Nueva España son equivalentes al Lázaro, al muerto que no presenta diferencias visibles con el vivo, al fantasma diáfano, al cadáver viviente, y ser invisible de Schmitt,[3] pero no tenemos ningún caso de fantasmas con aspecto de "alma", es decir, de figurita infantil desnuda o semidesnuda como la enuncia dicho autor. De hecho, no creemos que estas representaciones de un difunto dentro de una imagen o un escrito religioso en general suelan representar a un ser que vuelve del Más Allá. Las almas re-

[3] Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages*, p. 206.

ción desencarnadas de los *Ars moriendi*, por ejemplo, por más que adopten formas infantiles no están volviendo de ningún lugar, sino dirigiéndose a él, mientras que (con excepción de aquellas vinculadas a sitios de purgación particulares) las que no salen del purgatorio para mostrarse sobre la tierra ante algún vivo tampoco están regresando entre ellos, por lo cual más bien encajan en categorías distintas del mismo imaginario como la visión espiritual, el sueño, etcétera. Así pues, para el caso novohispano, nosotros dejaríamos fuera de las representaciones de fantasmas esta imagen del "alma", dado que si algo llama la atención en nuestras fuentes es que no encontramos niños más que en relatos que no son de apariciones sino de visiones del Más Allá, y cuando las almas toman forma infantil dentro de la pintura eclesiástica no son de tipo purgante, sino bienaventuradas, lo cual nos habla de la idea que se tenía entonces con respecto a la pureza de sus almas. El paso directo de la infancia a la adultez, típico de la época, impedía la existencia de fantasmas infantiles pues, o bien estos eran muy pequeños y (con la única condición de que estuvieran bautizados) se les consideraba demasiado inocentes para requerir algún tipo de expiación por su conducta, o eran ya muy mayores para verlos como niños según sus criterios.

En cambio, en nuestra propia lista de representaciones narrativas de fantasmas nosotros incluiríamos el "vulto" y las figuras antropomorfas envueltas en llamas como tipos aparte y no como subtipos del muerto viviente (pues es evidente que contienen diferencias sustanciales con respecto a este), así como las figuras animales y algunas luces no siempre necesariamente relacionadas con la salvación, puesto que suelen dejar en el lector la impresión no de almas redimidas, sino, como en la Santa Compaña, la de que se trata de almas todavía en proceso de purgación. El aparecido con forma animal es, con mucho, una novedad que no esperábamos encontrar, pero que encaja perfectamente en una elaboración temprana de purgatorio, cuando no mostraba diferencias formales de mayor sustancia con respecto al infierno, de tal manera que ni sus habitantes ni sus respectivos tormentos tenían por qué presentarlas tampoco.

Si algo resulta por demás notorio entre las fuentes de grupos evangelizadores, sensiblemente los franciscanos, es que las ánimas que se aparecen

a los vivos, salvo las notables y confusas excepciones de dos indias, son básicamente de españoles y de varones. Las razones para que los espectros no fueran indios dentro de la literatura de las órdenes religiosas parecen evidentes, pues admitir que tenían experiencias purgatoriales hubiera servido como pretexto para una mayor explotación por parte de los europeos, ya de por sí favorecidos en este afán por la suposición de que eran gente pecadora y viciosa. Además de ello, reconocer tal cosa hubiera sido tanto como admitir que el trabajo de las órdenes mendicantes no estaba rindiendo los frutos esperados[4] y, por ende, que los frailes eran prescindibles y podía retirárseles del medio para ceder esa misión a los sacerdotes diocesanos con la expectativa de que realizaran más eficientemente sus labores. Además, después de los progresos espirituales de los indios expresados por las diversas órdenes en sus escritos y la exaltación que hacían de su bondad natural, era ilógico de pronto endilgarles necesidades de personas pecadoras. Por consiguiente, el interés por mostrarlos como seres más bien angelicales, ajenos al pecado (pero necesitados de supervisión debido a sus ánimos apocados y débiles), facilitaba continuar la tutela sobre estos con la consiguiente conservación de sus privilegios e influencia dentro de la sociedad virreinal.

Por otra parte, resulta doblemente interesante constatar que en los dos únicos casos de este tipo presentados en los textos de los evangelizadores estudiados sean mujeres indias los personajes sometidos a penas purgatoriales cuando en los relatos que hacen de españoles ninguna mujer aparece con este problema. Aunque podríamos explicar en parte dicho fenómeno remitiéndonos a las Escrituras, donde la mujer es asociada con el pecado antes y en mayor cuantía que el hombre, por lo que no resulta extraño que aun entre los naturalmente bondadosos indios fueran las mujeres las más propensas a una conducta negativa como establecía Andrés de Olmos,[5] esto no explicaría por qué en los casos españoles no se guarde una proporción semejante de apariciones femeninas,

[4] Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, prólogo, f. 388v, p. 4.
[5] Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, cap. V, pp. 47-49.

a no ser debido al fenómeno típico de las sociedades donde incluso en el imaginario sobrenatural de los evangelizadores el ámbito social era teóricamente dominado por los hombres, y donde las mujeres, recluidas en conventos y hogares para salvaguardar su honra, tenían una participación más bien limitada. Cualquier historia de apariciones femeninas resultaba así inadecuada para las europeas, pues con ello se afectaba su honor, que era también el honor de sus familias. Las indias, en cambio ¿tenían una honra por la cual velar?

En todo caso, según se detecta en los relatos en general, existieron diferencias de forma y de fondo en la participación de hombres y mujeres en los relatos de ultratumba, las cuales emanaban tanto de su naturaleza como del concepto cultural en que se tenía a cada uno. Si como apariciones a ellas se les consideraba más vinculadas a pecados relacionados con la vanidad, la soberbia y la desobediencia, y a ellos con la ira y la ambición, eso tenía que ver con los ámbitos en donde se movían y las coyunturas en que esto cotidianamente los colocaba, mientras que como testigos los casos atribuidos a mujeres muestran una insistencia muy marcada en cuestiones sentimentales y de sacrificio personal hacia los espectros de los cientos de apariciones que decían atestiguar y cuyo número tenía el objetivo básico de exaltarlas primero ante sus compañeras y después ante los lectores o escuchas de fuera del convento, mientras que los pocos casos narrados por varones solían ser mucho más informativos y didácticos pero también más parcos y directos tanto en sus expresiones como con respecto a las emociones implicadas en las historias. Cada uno a su manera y a partir de sus determinantes biológicas y culturales encontraba a través de diferentes mecanismos la forma de sacar provecho a sus circunstancias.

Por supuesto, no todos los textos virreinales que se ocuparon de asuntos religiosos abordaron las apariciones de ultratumba con la misma intensidad, sino que esto es particularmente notorio en el caso de las crónicas franciscanas y los textos hagio-biográficos femeninos, mientras que los otros grupos masculinos las abordan con mucha mayor reserva si bien luego en los relatos ajenos comienzan a citarse como igualmente convencidos de las apariciones.

Aunque ya para la espiritualidad exacerbada del barroco existen textos en los que múltiples personas (casi siempre mujeres) realizan viajes espirituales al purgatorio para redimir ánimas, es cierto también que nunca se les dio un gran crédito o, en definitiva, se les vio con recelo por lo que podría haber sido un intento por llamar la atención sobre la santidad de cada una de ellas. En cambio, a despecho de que también recalcaban un cierto grado de espiritualidad en muchos de los testigos —especialmente entre los frailes y monjas— las creencias en aparecidos estaban principalmente enfocadas a recordar la necesidad de ofrecer sufragios por los muertos y, por lo tanto, mientras no involucraran revelaciones que solo a Dios correspondían o significaran evidentes abusos con objetivos de beneficio personal,[6] piadosamente eran toleradas en el contexto de las afirmaciones de multitud de religiosos acerca de su posibilidad. A diferencia también de las relativamente novedosas visitas al purgatorio que tanto abundarán entre las monjas a partir de Trento ya en el siglo XVII, y pese a las modificaciones y matices que se hacían para adaptarlas a las nuevas circunstancias del imaginario católico, las historias de apariciones fantasmales, constantemente difundidas en un nivel popular a partir de las homilías escuchadas en los púlpitos y de las hagiografías que, más limitadamente, circulaban en la época, procedían de modelos de mucho tiempo atrás y continuaron conservando a medias antiguas formas de ver el mundo y de conceptuar el Más Allá.

Si excluimos a la hindú Catarina de San Juan, fuera de los indios y los españoles, los relatos que hemos analizado no incluyen a otros grupos humanos. Ningún negro ni mulato es testigo de una aparición y ninguno de ellos se aparece tampoco *post mortem*, lo cual se explica por la interpretación que el color de su piel tenía dentro del imaginario religioso de la época, y que narrativamente se adaptaba mejor a las demonofanías

[6] En los casos de los charlatanes Jhoan Pérez (AGN, Inquisición vol. 339, exp. 56, f.418-419) y Joseph Castillo (AGN, Inquisición, vol. 1515, exp. 2, f. 87v, numeración del exp.,) estos usaban las historias de aparecidos para vanagloriarse como santos que eran buscados por las ánimas para que les sirvieran como intercesores ante Dios.

debido a las que se consideraban sus inclinaciones y sus vicios, según hemos explicado con más detalle en otro lugar.[7] Por su parte, las apariciones y testimonios de mestizos se volverán la norma a partir de la Independencia, pero no lo eran en este momento.

Terminamos por ahora. Como afirmábamos desde el inicio, es cierto que las investigaciones sobre creencias religiosas, tildadas de supersticiosas, pueden resultar para muchos meras divagaciones que estorban el abordaje de los fenómenos "reales" del pasado. Demasiado ajenos al mundo de las personas que dicen tratar de comprender, en su cientificidad el imaginario les resulta una pérdida de tiempo, pero no ocurre lo mismo con la administración, la jerarquía o la infraestructura de la Iglesia (todas ellas objetos serios de estudio debido a su materialidad o su talante público), como si se pudiera separar una organización o un rescoldo material del uso al que estuvieran destinados.

> …pero hay historiadores de otra índole cada vez más dispuestos a ver las representaciones "imaginarias" de los sucesos "reales", no solo como el resultado de unas creencias erróneas y falaces que deforman la imagen de la realidad material en beneficio de los intereses de un grupo o clase dominante, sino también —y además— como conjuntos de modelos o paradigmas semánticos por cuyo medio se establece un tipo de reconocimiento y evaluación de la experiencia humana que es convalidada por todo un cuerpo social.[8]

Si antes que cualquier otra cosa, durante los siglos XVI y XVII un individuo era un creyente y sobre las bases de esas creencias concebía el mundo, la autoridad y a sí mismo, ignorar la lógica y el contenido de esa manera de pensar nos arriesga a no entenderlo en absoluto.

---

[7] Javier Ayala Calderón, *El Diablo en la Nueva España*, pp. 149-221.
[8] José Pascual Buxó, *La imaginación del Nuevo Mundo*, p. 15.

Índice de figuras

Fig. 1 Hipnos y Tanatos depositan al difunto en su tumba ante la mirada de Hermes Psicopompo, c. 440 a.C. Atenas, Museo Nacional, 1830. Tomado el 10 de junio de 2009 desde Francisco Diez de Velasco, "Implicaciones sociológicas en el surgimiento y desarrollo del Caronte griego: apuntes de metodología", http://webpages.ull.es/users/fradive/confe/sociocaronte/.

Fig. 2 Hermes lleva un alma ante el barquero Caronte mientras un grupo de eídōla revolotea alrededor de ellos. Atenas, Museo Nacional, 1926. Tomado el 1 de junio de 2009 desde N.S. Gill, *Greek Underworld and Hades,* https://www.thoughtco.com/the-ancient-greek-underworld-118692.

Fig. 3 Sombra de Irinifer y su *ba* como un ave con cabeza humana. Pintura de la cámara funeraria de Irinifer, en Tebas (Reino Nuevo). Tomado el 20 de diciembre de 2016 desde https://es.pinterest.com/pin/554927985314924465/.

Fig. 4 *The Lykaon Painter,* Odiseo encuentra a Elpenor en el inframundo, c. 450-425 a.C., Boston, Museum of Fine Arts 34.79. Tomado el 10 de junio de 2009 desde Francisco P. Diez de Velasco, *Los caminos de la muerte,* http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/hist/01260529109030500770035/p0000010.htm#I_35_.

Fig. 5 Mapa del inframundo en el mundo grecorromano de la Época Clásica. Adaptado de Carlos Parada, *Greek Mitology*, tomado el 15 de junio de 2009 desde https://vmontoli.wordpress.com/category/moralidades/#jp-carousel-1077.

Fig. 6 Inscripción romana encontrada en Borriol, Museu de Castelló, CIL II2/14, 760. Tomada el 2 de febrero de 2014 desde http://www.flickr.com/photos/ovando/2192561940/.

Fig. 7 Reverso del Denario de L. Caesio (c. 112-111 a.C.). Tomado el 12 de diciembre de 2017 desde https://domus-romana.blogspot.mx/2017/12/compitalia-la-fiesta-romana-de-las.html

Fig. 8 La pitonisa de Endor invoca el espectro del profeta Samuel. *Kayserchronik* (Bavaria, c. 1375-1380), New York, Pierpont Morgan Library, MS M769, fol. 172, en Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages,* lámina 4.

Fig. 9 Registro inferior izquierdo de la *Coronación de la Virgen*, de Enguerrand Quarton. Pintura sobre tabla, c. 1453-1454, foto de Jean Louis Mazieres, Museum Pierre de Luxembourg, Villeneuve-lès-Avignon. Tomada el 16 de diciembre de 2017 desde http://www.ipernity.com/doc/1654608/38128598

Fig. 10 Los aparecidos son demonios. Juan de Mandavila, *Libro de las maravillas del mundo*, Capítulo VI, Valencia, 1540. http://parnaseo.uv.es/lemir/Textos/Mandeville/Index.htm

Fig. 11 Un difunto monje de Vitoria se aparece a dos compañeros suyos. Fotograma del video Cantiga 123 "De Santa Maria sinal qual xe quer", Alfonso X, *Cantigas de Santa María*. Tomada el 9 de julio de 2017 desde https://www.youtube.com/watch?v=6fRSknIzfX8

Fig. 12 Viñetas de la Cantiga LXXII, "Quen diz mal da Reynna Sperital", Alfonso X, *Cantigas de Santa María* (c. 1272), Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, MS TI1, fol. 80, en Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages,* lámina 25.

Fig. 13 Representación del fantasma como figura humana cosida dentro de sudarios. Guillaume de Diguilleville, *Pèlerinage de vie humaine,* siglo XIV, París, B.N., MS Fr. 823, fol. 89, en Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages*, lámina 22.

Fig. 14 Representación del fantasma como cadáver de cabeza pelada con vestimentas blancas. Guillaume de Diguilleville, *Pèlerinage de vie humaine*, siglo XIV, París, B.N., MS Fr. 376, fol. 83, en Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages*, lámina 23.

Fig. 15 Representación del fantasma como cuerpo humano desnudo. Guillaume de Diguilleville, *Pèlerinage de vie humaine*, siglo XIV, París, Bibliothèque de l´Arsenal, MS 5071, fol. 80 v. en Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages*, lámina 20.

Fig. 16 Representación del fantasma como larva marrón. Guillaume de Diguilleville, *Pèlerinage de vie humaine*, siglo XIV, Oxford, Bodleian Library, MS Douce 300, fol. 115, en Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages*, lámina 21.

Fig. 17 Figura antropomorfa y embozada. Miniatura del *Livre d´heures à l´usage de Rouen* (siglo XV), París, Biblioteca Nacional, MS Lat. 1178, fol. 107 v., en Jean-Claude Schmitte, *Ghost in the Middle Ages*, lámina 26.

Fig. 18 Posible representación de la disgregación de los componentes anímicos del ser humano según la cosmovisión mexica. *Códice Laud*, p. 44. Imagen tomada de: *Arqueología Mexicana*: La muerte en el México prehispánico, núm.40, nov-dic 1999, p. 5.

Fig. 19 Cihuateteo. *Códice Florentino*, lib. 4, cap. 33, f 62. Tomada el 30 de julio de 2016 de https://www.wdl.org/es/item/10096/view/1/621/.

Fig. 20 *Cihuateotl*, El Zapotal, Veracruz, ca. 600/900, cerámica y pigmento, 110 x 75 x 64 cm, Museo de Antropología de Xalapa, 49 P.J. 4033, fotografía de Michel Zabé, G34871. Tomada el 30 de junio de 2016 desde http://arttattler.com/archiveancientmexicanmasterpieces.html.

Fig. 20 *Macuiltonale* en el *Códice Borgia*. Tomado de Eduardo Matos Moctezuma, *La muerte entre los mexicas*, p. 24.

Fig. 21 Cihuateteo en el *Códice Borgia*. Tomado de Eduardo Matos Moctezuma, *La muerte entre los mexicas*, p. 25.

Fig. 22 La fantasma Youaltepuztli o "hacha nocturna", *Códice Florentino*, lib. V, cap. 3, f. 6v.

Fig. 23 Un hombre, tal vez un sacerdote por la pobreza de sus ropas, intenta atrapar "El bulto del muerto", *Códice Florentino,* lib. V, f. 13v. Tomada el 30 de julio de 2016 desde https://www.wdl.org/en/item/10096/view/1/700/.

Fig. 24 Un caminante asustado del pueblo bajo apedrea a la Cuitlapanton para alejarla, *Códice Florentino*, lib. V, f. 13r. Tomada el 30 de julio de 2016 de https://www.wdl.org/en/item/10096/view/1/699/.

Fig. 25 Padre castigando a su hijo. *Códice Mendoza*, f. 59r. Tomada el 30 de julio de 2016 desde http://codicemendoza.inah.gob.mx/inicio.php?lang=spanish.

Fig. 26 Escena de autosacrificio ritual con puntas de maguey. *Códice Ríos (Vaticano A)*, f. 66v. Tomada el 30 de julio de 2016 desde http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/azteca/codices/rios/rios.html.

Fig. 27 Pintura mural con representación del purgatorio, c. último cuarto del siglo XVI. Capilla abierta de Actopan, Morelos. Tomado de Víctor Manuel Ballesteros García, *La pintura mural del convento de Actopan*, p. 43.

Fig. 28 Kerstiaen de Keuninck, *Paisaje con la tentación de San Antonio Abad en Egipto,* (detalle), Museo Real de Bellas Artes de Amberes. Tomada el 27 de septiembre de 2016 desde http://www.munal.mx/micrositios/Flamenco/Nucleos.php.

Fig. 29 Sitios de aparición del ánima de la india principal María López. Mapa del autor en Stepmap.

Fig. 30 Islas Marías, en la costa del actual estado de Nayarit, probable escenario de aparición de un convento, según Antonio Tello. Mapa del autor en Stepmap.

Fig. 31 Maestro Virgilio, *Procesión fúnebre de Jean II*, en Jean Froissart, *Chroniques*, vol. I, París, ca. 1410. Tomado el 27 de septiembre de 2016 desde https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_funeral_procession_of_Jean_II.jpg.

Fig. 32 Convento de Tlaxcala en 1580 según Diego Muñoz Camargo. Dibujo de Manuel Pérez Sánchez en Alba González Jácome, *Agroecosistemas mexicanos 1: pasado y presente*, p. 70.

Fig. 33 Fray Martín de Valencia, grisalla, convento de San Luis Obispo, Tlalmanalco. Foto del autor.

Fig. 34 Mapa de Ayotzingo, Tlalmanalco y Amecameca, últimos sitios visitados por Martín de Valencia. Mapa adaptado del original de *historicair*. Tomado el 12 de noviembre de 2016 desde https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Valley_of_Mexico_c.1519-fr.svg.

Fig. 35 *Plano de la Ciudad de México* de Pedro de Arrieta (detalle), 1737, Ciudad de México, Museo Nacional de Historia.

Fig. 36 Anónimo, *Retrato de profesión de Sor Manuela de la Sangre de Cristo Zárate y Vera* (detalle), convento de Santa Rosa de Puebla, óleo sobre tela, 1769, colección particular. Tomado el 12 de noviembre de 2016 de https://www.pinterest.com.mx/pin/535928424383279145/.

Fig. 37 Anónimo, *Visión de Sor Isabel de la Encarnación sobre el patrocinio de San Juan de la Cruz sobre la ciudad de Puebla* (detalle). Pintura en el Templo Conventual del Carmen de Puebla. Foto de Alex Andrade tomada el 20 de mayo de 2017 de http://rumboalvcentenarioteresiano.blogspot.mx/2012/04/sor-isabel-de-la-encarnacion.html.

Fig. 38 Venerable Madre María de Jesús Tomelín, "Lirio de Puebla". Grabado de Matthieu Ógier Lugdonensis (de Lyon, Francia) en Diego de Lemus, *Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la Venerable Madre Sor María de Jesús*, 1683.

Fig. 39 Centro de la Ciudad de México indicando el convento masculino de la Merced (5), el convento femenino de Jesús María (7-10), el Palacio virreinal (A) y la Plaza del Volador (F). Juan Gómez de Trasmonte, *Plano de la Ciudad de México*, 1628. Tomado el 20 de mayo de 2017 desde http://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/la-acequia-real.

Fig. 40 Biombo con la Conquista de México (detalle), segunda mitad del siglo XVII, óleo sobre tela, colección particular. https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Biombo_con_la_Conquista_de_M%C3%A9xico,_s._XVII_(detalle_2).jpg.

Fig. 41 "De fatalibus sororibus et Nymphis", grabado en Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus,* lib. 3, cap. 10, p. 110. 1555. Tomado el 7 de junio de 2016 desde http://www.avrosys.nu/prints/olausmagnus/100464.jpg.

Fig. 42 "De Ministerium Daemonum", grabado en Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus*, lib. 3, cap. 21, p. 127, 1555. Tomado el 7 de junio de 2016 desde http://www.avrosys.nu/prints/olausmagnus/100475.jpg.

Fig. 43 Viaje del ánima de Juana de Baena desde Taxco hasta la zona de la actual Zitácuaro. Mapa del autor realizado en Stepmap.

Fig. 44 *Milagro de San Antonio*, anónimo, siglo XVII. Museo José Luis Bello y Zetina, Puebla. Tomado de Merlo Juárez, Eduardo y José Antonio Quintana Fernández, *Casa Museo José Luis bello y Zetina*, p. 96.

Fig. 45 *Milagro de Santa Leocadia*, Juan Rodríguez Juárez, 1702. Catedral de Puebla. Tomado de Eduardo Merlo Juárez, José Antonio Quintana Fernández y Miguel Pavón Rivero, *La catedral basílica de la Puebla de los Ángeles*, p. 160.

FUENTES

Repositorios documentales

AGN	Archivo General de la Nación (México)
BAO	Biblioteca Armando Olivares Carrillo (Universidad de Guanajuato)
BC-UNAM	Biblioteca Central (Universidad Nacional Autónoma de México)
BDCV	Biblioteca Daniel Cosío Villegas (El Colegio de México)
BDH	Biblioteca Digital Hispánica (Biblioteca Nacional de España)
BD-UANL	Biblioteca Digital de la Universidad Autónoma de Nuevo León
BLG	Biblioteca Luis González (El Colegio de Michoacán)
BLR	Biblioteca Luis Rius (Universidad de Guanajuato, Sede Valenciana)
BSF	Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico (Universidad Complutense de Madrid)
BSR	Biblioteca Samuel Ramos (Universidad Nacional Autónoma de México)
HNDM	Hemeroteca Nacional de México
HTDL	*Hathi Trust's Digital Library*
IA	*Internet Archive*
MC-BNC	Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile
PDL	*Perseus Digital Library*
TBL	*The British Library*

Fuentes primarias

Acosta, José de. 2003. *Historia natural y moral de las Indias*, edición de José Alcina Franch, Madrid, Dastin (Crónicas de América, 43), 492 p.

Alcalá, Jerónimo de. 2010. *Relación de Michoacán*, estudio introductorio de Jean-Marie G. Le Clézio, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán (Fuentes), 314 p.

Alfonso X. s/a. *Las Cantigas de Santa María* (*Códice Rico* Ms. T-I-1), Madrid, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Consultado el 8 de enero de 2017 en http://www.cantigasdesantamaria.com/.

Alighieri, Dante. 1984. *La divina comedia*, 13a. ed. (1a. ed. en Colección Austral, 1951), México, Espasa-Calpe Mexicana (Colección Austral, 1056), 285 p.

Anglería, Pedro Mártir de. 1955. *Epistolario*, II (lib. XV-XXIV, epístolas 232-472), en Duque de Alba *et al.* (eds.), *Documentos inéditos para la historia de España*, t. X, estudio y traducción de José López de Toro, Madrid, Imprenta Góngora, 388 p.

Apocalipsis de Esdras. 1983. Introducción de Juli Peradejordi, México, Ediciones Prisma (Biblioteca Esotérica), 222 p.

Apuleyo. 2011. *El dios de Sócrates*, en *Obra filosófica*, introducciones, traducción y notas de Cristóbal Macías Villalobos, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 397), pp. 61-90.

Aristóteles. 2003. *Acerca del Alma*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos (Biblioteca Básica Gredos, 14), 262 p.

Arte de bien morir. 1999. *Arte de bien morir y breve confesionario*, edición y estudio de Francisco Gago Jover, precedido de Las palabras de la muerte, de Enrique Lázaro, Barcelona, José J. de Olañeta (Medio maravedí, 2), 172 p.

Benedeit. 1995. *El viaje de San Brandán*, 5a. ed. (1a. ed., 1983), traducción y prólogo de Marie José Lemarchand, Madrid, Ediciones Siruela (Selección de Lecturas Medievales, 3), 71 p.

Berceo, Gonzalo de. 1981. *Milagros de nuestra señora; Vida de Santo Domingo de Silos; Vida de San Millan de la Cogolla; Vida de Santa Oria; Martirio de San Lorenzo*, 6a. ed., prólogo y versión moderna de Amancio Bolano e Isla, México, Porrúa (Colección "Sepan cuantos…", 35), XXXIII + 485 p.

Boccaccio, Giovanni. 1986. *El Decamerón*, 3a. ed. (1a. ed., 1982), prólogo de Francisco Montes de Oca, prólogo de Salvador Novo, México, Porrúa (Colección "Sepan cuantos…", 380), XLV + 486 p.

Boneta, José. 1698. *Gritos del Purgatorio, y medios para acallarlos*, cuarta impresión añadida, Zaragoça, Gaspar Thomás Martínez, XVI + 301 p.

Boretius, Alfredus (ed.). 1881. *Capitularia regum francorum,* en *Monumenta Germaniae Historica*, t. I, Hannoverae, Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi, 461 p.

Calderón de la Barca, Pedro. 1999. *La dama duende*, edición, prólogo y notas de Fausta Antonucci, estudio preliminar de Marc Vitse, Barcelona, Crítica (Biblioteca Clásica, 69), 269 p.

Capella, Martianus. 1836. *De nuptiis Philologiae et Mercurii: Et De septem artibus liberalibus*, Frankfurt, Ulricus Fridericus Kopp, 834 p.

Arrillo, Martín. 1601. *Explicación de la bula de los difuntos, en la qual se trata de las penas y lugares del Purgatorio; y cómo pueden ser ayudadas las ánimas de los difuntos, con las oraciones y sufragios de los vivos*, Zaragoza, Ioan Pérez de Valdivieso, 268 p. + Adiciones s/p + tablas.

Cartas de religiosos de Nueva España (1539-1594). 1941. Presentación y estudio preliminar de Joaquín García Icazbalceta, México, Salvador Chávez Hayhoe (Nueva Colección de documentos para la historia de México), XXXIII + 203 p.

Catecismo de la Iglesia católica. 1999. México, Coeditores Católicos de México, 982 p.

Cervantes de Salazar, Francisco. 1985. *Crónica de la Nueva España* (1a. ed. española, 1914), prólogo de Juan Miralles Ostos, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa de Historia, 84), 860 p.

Cicerón, Marco Tulio. 1924. *Cuestiones tusculanas*, en *Obras completas de Marco Tulio Cicerón*, t. V, versión castellana de Marcelino Menéndez y Pelayo, Madrid, Librería de los sucesores de Hernando (Biblioteca Clásica, LXXIII), pp. 4-206.

Cornejo, Damián. 1686. *Chronica seraphica*, III, Madrid, Imprenta de Juan García Infançón, 710 p.

Cortés, Hernán. 2005. *Cartas de relación*, 21a. ed. (1a. ed. en Colección "Sepan cuantos...", 1960), nota preliminar de Manuel Alcalá, México, Porrúa (Colección "Sepan cuantos...", 7), XXIII + 397 p.

Covarrubias Horozco, Sebastián. 1611. *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez, 602 + 79 f.

Dávila Padilla, Agustín. 1955. *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores,* 3a. ed. facsimilar de la edición de 1625, prólogo de Agustín Millares Carlo, México, Ed. Academia Literaria (Colección de grandes crónicas mexicanas), 654 p. + XXVII e índices.

Durán, Diego. 2002. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), 2 vols. (651 p. + 62 láminas y 293 p. + 56 láminas).

Espinosa, Isidro Félix de. 1945. *Crónica de la provincia franciscana de los apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, 2a. ed., apuntamiento bio-bibliográfico por Nicolás León, prólogo y notas de José Ignacio Paulino Dávila Garibi, México, Ed. Santiago, 532 p.

_____. 1997. *Chrónica apostólica y seráphica de todos los colegios de Propaganda Fide de esta Nueva España*, nota introductoria de Enrique Brito Miranda, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 590 p. + índices.

Estrabón. 2008. *Geografía*, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 289), 4 tomos.

Feijóo, Benito Jerónimo. 1785. *Teatro crítico universal*, tomo VI, Pamplona, Imprenta de Benito Cosculluela, 419 p.

Fuentelapeña, Antonio de. 1978. *El ente dilucidado,* edición de Javier Ruíz, Madrid, Editora Nacional (Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados, segunda serie), 767 p.

Garcés, Julián. 1995. "Epístola de Garcés", en René Acuña, *Fray Julián Garcés, su alegato en pro de los naturales de Nueva España,* asesoría en transcripción de textos latinos por Roberto Heredia Correa, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Biblioteca humanística mexicana, 10), pp. 21-42.

Godínez (Wading), Miguel (S.J.). 1682. *Practica de la Theologia Mystica,* Sevilla, Juan Vejarano, 385 p. + tabla de libros y capítulos.

_____.2006. *Dicho del padre Miguel Godínez varón muy espiritual acerca de la vida y virtudes de la Venerable Isabel de la Encarnación cuyo padre espiritual fue,* selección y transcripción de Rosalva Loreto López, "La vida y virtudes de la madre Isabel de la Encarnación, carmelita descalza del convento de Señor San José de la Puebla de los Ángeles", en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (eds.), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos siglos xvi-xix,* México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Universidad de las Américas Puebla, pp. 184-200.

Grijalva, Juan de. 1985. *Crónica de la orden de N.P.S Agustín en las provincias de la Nueva España* (1a. ed., 1624), México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 85), 543 p.

Guijo, Gregorio Martín de. 1953. *Diario,* edición y prólogo de Manuel Romero de Terreros, México, Porrúa (Colección de escritores mexicanos, 64 y 65), 2 t., 286 + 293 p.

Heisterbacensis, Caesarii. 1851. *Dialogus miraculorum,* revisado por Josephus Strange, Colonia/Bonn/Bruselas, J.M. Heberle (H. Lempertz y Comp.), vol. 1, 406 p.

Heródoto. 1986. *Los nueve libros de la historia,* 4a. ed., introducción de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa (Colección "Sepan cuantos...,", 176), XXV + 441 p.

Homero. 1963. *La Ilíada,* traducción nueva del griego por Leconte de Lisle, versión española de Germán Gómez de la Mata, México, El libro español, 318 p.

_____. 1963. *La Odisea*, traducción nueva del griego por Leconte de Lisle, versión española de Nicasio Hernández Luquero, México, El libro español, 318 p.

Informantes de Sahagún. 1969. *Augurios y abusiones*, introducción, versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Serie de Cultura Náhuatl. Fuentes: 7. Textos de los informantes de Sahagún: 4), 220 p.

Jiménez, Francisco. 1996. *Vita fratis Martini de Valencia*, en Antonio Rubial, *La hermana pobreza*, estudio introductorio de Pedro Ángeles Jiménez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 221-261.

Kempis, Tomás de. 1999. *Imitación de Cristo*, 51a. ed., versión de Agustín Magaña Méndez, México, Ediciones Paulinas, 286 p.

Laercio, Diógenes. 2007. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo/Clásicos de Grecia y Roma), 607 p.

Le Loyer, Pierre. 1605. *Discours et histoires des spectres, visions et apparitions des esprits anges, demons et ames, se monstras visibles aux homes,* París, Nicolás Bvon, 976 p. + tablas e índice de materias.

Lemus, Diego de. 1683. *Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la Venerable Madre sor María de Jesús. Angelopolitana. Religiosa en el insigne Convento de la limpia Concepción de la Ciudad de los Ángeles en la Nueva España y natural de ella*, León, a costa de Anisson y Posuel, 534 p.

Libro de Henoch, El. 1988. Prólogo de Antonio Ribera, introducción de Juli Peradejordi, México, Prisma, 182 p.

Libro devoto y útil del ojo espiritual por semejanza con el ojo material. 2012. Edición facsimilar y crítica con transcripción de la edición príncipe publicada en Venecia en 1496, introducción de Enrique Graue Wiechers, traducción de María Martínez Peñaloza, contexto histórico de Alicia Mayer, Una mirada a la materialidad del libro de *lochchio morale et spirituale vulgare* de 1496 como obje-

to simbólico por Adriana Gómez Llorente, México, Instituto de Oftalmología/Miguel Ángel Porrúa, 190 p.

López de Gómara, Francisco. 1979. *Historia General de Indias y Vida de Hernán Cortés*, prólogo y cronología por Jorge Gurría Lacroix, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho (Colección Clásica, 64), XXXIII + 484 p.

Madre De Dios, Agustín de la (ocd). 1986. *Tesoro escondido en el Monte Carmelo Mexicano: mina rica de exemplos y virtudes en la historia de los Carmelitas Descalzos de la Provincia de la Nueva España: descubierta cuando escrita por fray Agustín de la Madre de Dios, religioso de la misma orden*, versión paleográfica, introducción y notas de Eduardo Báez Macías, México, Universidad Nacional Autónoma de México, XXXV + 453 p.

Magnus, Olaus. *Historia de gentibus septentrionalibus.* Consultada en *Projekt Runeberg* el 28 de julio de 2018 desde http://runeberg.org/olmagnus/#3.

Mendieta, Gerónimo de. 1997. *Historia eclesiástica indiana*, noticias del autor y de la obra por Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar de Antonio Rubial García, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), 2 vols., 533 + 522 p.

Méndez, Bautista. 1993. *Crónica de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (1521-1564)*, transcripción y presentación de Justo Alberto Fernández F., México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 110), 481 p.

Montúfar, Alonso de. 1769. *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal Ciudad de México: presidiendo el illmo. y Rmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar, en los años de 1555 y 1565,* México, Imprenta del Superior Gobierno del Br. D. Jofeph Antonio de Hogal, 396 p.

Motolinía, Toribio de Benavente. 1971. *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, edición, notas, estudio analítico y apéndice de Edmundo O´Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Serie de historiadores y cronistas de indias, 2), CXXVII + 591 p.

Muñoz Camargo, Diego. 2003. *Historia de Tlaxcala*, edición de Germán Vázquez Chamorro, Madrid, Dastin (Crónicas de América, 42), 283 p.

Navarro, Gaspar. 1631. *Tribunal de superstición ladina, explorador del saber, astucia, y poder del Demonio; en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agüeros, ensalmos, vanos saludadores, maleficios, conjuros, arte notoria, cavalista, y paulina, y semejantes acciones vulgares*, Huesca, Pedro Blusón, Impresor de la Universidad, 122 f. + tablas.

Olmos, Andrés de. 1989. *Tratado de hechicerías y sortilegios*, Paleografía de texto náhuatl, versión española, introducción y notas por George Baudot, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Facsímiles de lingüística y filología nahuas, 5), 75 p.

Oroz, Pedro, Gerónimo de Mendieta y Francisco Suárez. 1947. *Descripción de la provincia franciscana del Santo Evangelio de México*, Introducción y notas de Fr. Fidel de J. Chauvet, México, Imprenta Mexicana de Juan Aguilar Reyes (Anales de la Provincia del Santo Evangelio de México, 2).

Ovidio. 1999. *Fastos,* en *El arte de amar/Fastos*, traducción de Felipe Payro Carrio, prólogo y presentación de Francesc LL. Cardona, Barcelona, Edicomunicación (Cultura), pp. 121-287.

Palafox y Mendoza, Juan de. 1661. *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos,* Madrid, María de Quiñones, 517 p.

_____. 1762. *El año espiritual*, en *Obras del ilustrísimo, excelentísimo y venerable siervo de Dios don Juan de Palafox y Mendoza*, V, Madrid, Imprenta de Don Gabriel Ramírez, pp. 1-294.

Pané, Ramón. 2008. *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, 2a. ed. (1a. ed., 1974), estudio preliminar, notas y apéndices de José Juan Arrom, México, Siglo xxi Editores (América nuestra, 5), 92 p.

Paracelso, Teofrasto. 2003. *Tratado de las ninfas, sirenas, pigmeos y otros seres*, Barcelona, Índigo (Clásicos esotéricos), 125 p.

Paradoxógrafos griegos. 2008. Introducción, traducción y notas de F. Javier Gómez Espelosin, Madrid, Gredos, 371 p.

Passavanti, Jacopo. 1863. *Lo specchio della vera penitenza*, 2a. ed., preparada por DA F.-L. Polidori, Florencia, Felice Le Monnier, 405 p.

Pausanias, 1994. *Descripción de Grecia*, introducción, traducción y notas de María Cruz Herrero Ingelmo, asesor para la sección griega Carlos García Gual, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 196), 3 tomos.

Pérez de Ribas, Andrés (S.J.). 1645. *Historia de los triumphos de nuestra Santa Fee entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe,* Madrid, Alonso de Paredes, 764 p.

Petronio. 2000. *El Satiricón*, traducción de Fernando Ayuso, introducción y notas de Víctor de Lama, Madrid, Edaf (Biblioteca Edaf, 246), 240 p.

Picinelli, Filippo. 2006. *El mundo simbólico. Los metales, los instrumentos eclesiásticos (Libros XIII-XIV)*, Rosa Lucas González y Bárbara Skinfill Nogal (eds.), traducción de Pascual Guzmán de Alba y Alberto Carrillo Cázares, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán (Clásicos), 242 p.

Platón. 2000. *Diálogos*, 26a. ed. (1a. ed. en Colección "Sepan cuantos…", 1962), estudio preliminar de Francisco Larroyo, México, Porrúa (Colección "Sepan cuantos…", 13), XXIX + 787 p.

Plauto. 1996. *La comedia del fantasma*, en *Comedias*, t. II, introducciones, traducciones y notas de Mercedes González-Haba, Madrid, Gredos, (Biblioteca Clásica Gredos, 218), pp. 250-424.

Pline. 1865. *Histoire Naturelle*, t. I, avec la traduction en français par M.É. Littré, París, Chez Firmin Didot Fréres, Fils et Cie, Libraires, 740 p. Consultado desde https://archive.org/details/histoirenaturell01plinuoft

Plinio el Joven. 1988. *Cartas*, selección y notas de Roberto Heredia, México, Secretaría de Educación Pública (Cien del Mundo), 360 p.

Plutarco. 1989. *Cuestiones romanas*, en *Obras morales y de costumbres*, t. V, introducciones, traducciones y notas por Mercedes López Salvá, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 132), pp. 23-104.

_____. 2007. *Vidas paralelas*, V, introducciones, traducciones y notas de Jorge Cano Cuenca, David Hernández de la Fuente y

Amanda Ledesma, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 462), 424 p.

_____. 2009. *Vidas paralelas*, VII, introducciones, traducciones y notas de Juan Pablo Sánchez Hernández y Marta González González, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 379), 636 p.

Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco. 1910. Preliminar de Luis González Obregón, México, Comisión Reorganizadora del Archivo General y Público de la Nación, Eusebio Gómez de la Puente, 89 p.

Ramos, Alonso (S.J.). 2016. *Los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan,* estudio, edición y notas de Robin Ann Rice, New York, Instituto de Estudios Auriseculares (Colección Batihoja, Serie Proyecto Estudios Indianos, 7), 2 t., 556 p. + 774 p.

Rea, Alonso de la. 1996. *Crónica de la orden de N. Seráfico P.S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacan en la Nueva España,* estudio introductorio de Patricia Escandón, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 254 p.

Real Academia Española. 1726. *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, t. I, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 723 p.

Revelation of Paul. 1903. En Alexander Roberts y James Donaldson (eds.), *The Ante-Nicene Fathers,* traducciones de *The Writings of the Fathers down to A.D. 325, Vol. VIII: The Twelve Patriarchs, Excerpts and Epistles, The Clementina, Apocrypha, Decretals, Memoirs of Edessa and Syriac Documents, Remains of the First Ages,* revisados y *cronológicamente arreglados con breves prefacios y notas ocasionales por* A. Cleveland Coxe, *Nueva York, Charles Scribner's Sons, 815 p.*

Rodríguez, Joseph Manuel. 1769. *Vida prodigiosa del siervo de Dios fray Sebastián de Aparicio*, México, Imprenta de Don Phelipe de Zúñiga y Ontiveros, 234 p.

Rodríguez, Juan. 1936. *Relación del espantable terremoto que agora nuevamente ha ocurrido, en las Indias en una ciudad llamada Guatemala,*

es cosa de grande admiración, y de grande ejemplo para que todos nos enmendemos de nuestros pecados, y estemos apercibidos para cuando Dios fuere servido de nos llamar, facsímil de la edición de 1542, Estados Unidos, Photostat Americana, 6 f.

Sacrosanto *y ecuménico Concilio de Trento, El.* 1847. Traducido al castellano por Don Ignacio López de Ayala, con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564. Nueva edición aumentada con el *Sumario de la historia del Concilio de Trento,* escrito por Don Mariano Latre, Barcelona, Imprenta de Don Ramón Martín Indaß, 440 p.

Sahagún, Bernardino de. 1999. *Historia general de las cosas de Nueva España*, 10a. ed. (1a. ed. en Porrúa, 1975), numeración, anotación y apéndices de Ángel María Garibay K., México, Porrúa (Colección "Sepan cuantos…", 300), 1093 p.

Salmerón, Pedro. 2013. *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación*, edición de Robin Ann Rice, México, Bonilla Artigas Editores/Vervuert/Ed. Iberoamericana (Biblioteca Indiana, 33), 304 p.

San Agustín. 1887. *On Care to Be Had for the Dead*, traducido por el Reverendo H. Browne, en Philip Schaff (ed.), *A Select Library Of The Nicene And Post-Nicene Fathers Of The Christian Church*, vol. III. Saint Augustin: *On The Holy Trinity, Doctrinal Treatises, Moral Treatises*, Buffalo, The Christian Literature Company, pp. 539-551.

_____. 1953, *Cartas 2°,* en *Obras Completas de San Agustín,* XI, edición de Lope Cilleruelo (OSA), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 333-362.

_____. 1963. *Naturaleza y origen del alma*, traducción de Mateo Lanseros (OSA), en *Obras de San Agustín III: Obras filosóficas*, 3a. ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 607-767.

_____. 1998. *La ciudad de Dios*, Introducción de Francisco Montes de Oca, México, Porrúa (Colección "Sepan cuantos…", 59), XXXII + 625 p.

_____. s/a. *Del génesis a la letra*. Consultado el 21 de diciembre de 2017 en www.augustinus.it.

_____. s/a. *The Enchiridion of Augustine, addressed to Laurentius: being a treatise on faith, hope, and love*, traducción de J.F. Shaw, Christian Classics Series, II, Londres, Religious Tract Society, 160 p.

San Ambrosio. 1882. *De bono mortis*, en Jacques Paul Migne, *Patrologiae Cursus Completus,* Series Latina, t. 14, París, Garnier Frates, columnas 567-596.

San Francisco de Asís. 2010, *Regla*, en V.V.A.A. *Regla, Constituciones generales, Estatutos generales de la Orden de los Hermanos Menores,* Roma, Curia General O.F.M, pp. 5-13.

San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, 5a. ed. (1a. ed., 1988), traducción castellana moderna de Pablo López de Lara (S.J.), México, San Pablo, 301 p.

San Juan de la Cruz. 2007. *Subida al Monte Carmelo*, Sevilla, Editorial Apostolado Mariano, 376 p.

Sánchez de Aguilar, Pedro. 2008. *Informe contra los idolatras de Yucatán escrito en 1613*, en V.V.A.A., *Hechicerías e idolatrías del México antiguo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), pp. 39-204.

Sánchez de las Brozas, Francisco. 1995. *Minerva o de causis linguae latinae*, Cáceres, Institución Cultural El Brocense. Consultado el 12 de agosto de 2009 en http://iessapostol.juntaextremadura.net/latin/minerva/index.html.

Santo Tomás de Aquino. 2001. *Suma de teología*, 4a. ed., presentación por Damián Byrne (O.P.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (Sección II, Teología y cánones), 5 vols.

_____. s/a. *In epistolam I a Cor*, cap. 2, lectio 3. Consultada el 15 de febrero de 2013 en https://es.scribd.com/document/68615919/Comentario-a-La-1-Carta-a-Los-Corintios.

Serna, Jacinto de la. 1953. *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México,* notas, comentarios y un estudio por Francisco del Paso y Troncoso, México, Ediciones Fuente Cultural, pp. 40-368.

SIGÜENZA y Góngora, Carlos de. 1995. *Paraíso occidental,* prólogo de Margarita Peña, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), 331 p.

SUETONIO. 1985. *Los doce césares,* 3a. ed., traducción del latín y notas de Jaime Arnal sobre la traducción francesa de M.T. Baudement, Barcelona, Orbis (Biblioteca de historia, 7), 344 p.

SYNODUS Bracarensis prima. s/a. En *Collectio Hispana Gallica Augustodunensis,* ff. 108rb-110ra. Consultado el 3 de julio de 2017 en http://www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/chga_057t.htm.

TELLO, Antonio. 1997. *Crónica miscelanea de la santa provincia de Xalisco,* (1a. ed., 1891), notanda de Juan López, introducción bibliográfica de José López Portillo y Rojas, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 116), 188 p. + XXIV + 886 p. + XXVII.

TERTULIAN. 1918. *The Five Books Against Marcion,* en Alexander Roberts y James Donaldson (eds.), *The Ante-Nicene Fathers,* traducciones de *The Writings of the Fathers down to A.D. 325, Vol. III: Latin Christianity: Its Founder, Tertullian. I. Apologetic; II. Anti-Marcion; III. Ethical,* revisados y *cronológicamente arreglados con breves prefacios y notas ocasionales por* A. Cleveland Coxe, *Nueva York, Charles Scribner's Sons,* pp. 269-475.

TORQUEMADA, Juan de (O.F.M.). 1723. *Los veinte y un libros rituales y monarquía indiana: con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra…* , Madrid, Oficina de Nicolás Rodríguez Franco, 3 tomos.

VALADÉS, Diego (O.F.M.). 1989. *Retórica cristiana,* México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica/ Fundación Quinto Centenario, 863 p.

VASCONES, Alonso de (O.F.M.). 1622. *Destierro de ignorancias, y aviso de penitentes, primera y segunda parte,* corregido y enmendado en esta tercera impresión, Barcelona, Imprenta de Sebastián Matevad, 200 f.

VETANCURT, Agustín de (O.F.M.). 1982. *Menologio franciscano*, en Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano, Crónica de la Provincia del*

Santo Evangelio de México, Menologio franciscano, Tratado de la Ciudad de México y Tratado de la Ciudad de Puebla, México, Porrúa, 168 + 136 + 156 + 56 p.

Villegas, Alonso. 1787. *Flos Sanctorum y vida de Nuestro Señor Jesucristo, Dios y Señor nuestro, y de todos los santos de que reza la Iglesia Catholica,* Barcelona, Imprenta de la viuda de Piferrer, 870 p.

_____. 1728. *Fructus sanctorum y quinta parte de Flos sanctorum*, Barcelona, Imprenta de Ioseph Texidor, 734 p.

Vorágine, Santiago de la. 2008. *La leyenda dorada*, traducción de José Manuel Macías, Madrid, Alianza Editorial (Alianza Forma, 29-30), 2 vols.

Wormaciensis, Burchardi. 1880. *Decretorum libri viginti*, en Jacques Paul Migne, *Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina, t. 140, París, Garnier Frates, columnas 537-1057.

Zorrilla, José. s/a. *Don Juan Tenorio*, s/l, Consejería de Educación y Ciencia/Junta de Andalucía (Colección Averroes), 179 p.

Fuentes secundarias

Abbagnano, Nicola. 1996. *Diccionario de filosofía*, 2a. ed. (1a. ed. en italiano, 1961), traducción de Alfredo N. Galletti, México, Fondo de Cultura Económica, 1206 p.

Acosta, Vladimir. 1996. *La humanidad prodigiosa: el imaginario antropológico medieval,* Venezuela, Monte Ávila Editores Latinoamericana/Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico/Universidad Central de Venezuela, 2 vols., 342 + 303 p.

Adeva Martín, Ildefonso. 2002. "Ars bene moriendi. La muerte amiga", en Jaume Aurell y Julia Pavón (eds.), *Ante la muerte: actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, pp. 295-360.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1992. *Medicina y magia (Obra antropológica VIII),* (1a. ed. ini, 1963), México, Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno del Estado de Veracruz/Fondo de Cultura Económica, 389 p.

Aguirre Sorondo, Antxón. 1989. "El fuego en el rito funerario vasco", en Carlos Álvarez Santaló *et al.* (coords.), *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Barcelona, Antropos/Fundación Machado (Antropología, 19), pp. 344-360.

Alberro, Solange. 2000. *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, traducción de Solange Alberro, México, Fondo de Cultura Económica, 622 p.

Alexandre-Bidon, Danièle. 1998. *La Mort au Moyen Age XIIIe-XVI siécle*, París, Hachette, 333 p.

Alonso Romero, Fernando. 1998. "Las mouras constructoras de megalitos: estudio comparativo del folklore gallego con el de otras comunidades europeas", en *Anuario Brigantino*, núm. 21, pp. 11-28.

Anders, Valentín. s/a. *Diccionario etimológico español en línea*. Disponible en http://etimologias.dechile.net. Última actualización 25 de diciembre de 2017.

Ariès, Philippe. 1983. *El hombre ante la muerte*, versión castellana de Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 522 p.

_____. 1983. "Un conception ancienne de l'au-delà", en Herman Braet y Werner Verbeke (eds.), *Death in the Middle Ages*, Lovaina, Leuven University Press, (Mediaevalia Lovaniensia, series I/ studia IX), pp. 78-87.

Arráiz, José Miguel. s/a. "El Purgatorio, la Iglesia Primitiva y los Padres de la Iglesia", en *Apologética católica*. Consultado el 4 de julio de 2015 en http://www.apologeticacatolica.org/Masalla/Masalla28.html#_ednref16.

Arrom, Juan José. 1989. *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*, 2a. ed. corregida y ampliada (1a. ed., 1975), México, Siglo xxi Editores, 125 p.

Asimov, Isaac. 2000. *Guía de la Biblia*, 11a. ed. (1a. ed. en inglés, 1969), traducción de Benito Gómez Ibáñez, Barcelona, Plaza y Janés Editores (Tribuna, 87 y 88), 2 vols., 622 p. + dos índices, y 525 p. + dos índices.

Auñamendi Eusko Entziklopedia. s/a. Fondo Bernardo Estornes Lasa, consultado el 3 de marzo de 2013 en http://aunamendi.eusko-ikaskuntza.eus/es/juramento/ar-64713-47979/.

Aurell, Jaume y Julia Pavón (eds.). 2002. *Ante la muerte: actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 378 p.

Ayala Calderón, Javier. 2008. "El Día de Muertos en México: un ejercicio de crítica e interpretación", *Valenciana*, nueva época, núm. 1, año 1, enero-junio, pp. 175-202.

_____. 2010. *El Diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del Diablo en documentos novohispanos de los siglos xvi y xvii*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 354 p.

_____.2010. *Un lugar entre los santos. Variaciones diacrónicas y usos políticos de la santidad en las crónicas franciscanas de la Nueva España del siglo xvi,* Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 196 p.

_____.2017. "Espacios de la muerte y ejércitos espectrales. Un problema de ambigüedad escatológica en un relato novohispano del siglo xvi", en *Oficio*, núm. 5, julio-diciembre, pp. 35-46.

Azara, Pedro. 1995. *La imagen y el olvido. El arte como engaño en la filosofía de Platón*, Madrid, Ediciones Siruela, 252 p.

Backhouse, E. y Charles Tylor. 2004. *Historia de la Iglesia Primitiva: desde el siglo I hasta la muerte de Constantino*, versión española de Francisco Albricias, revisada por Ana Magdalena Troncoso y ampliada por Alfonso Ropero Berzosa, Barcelona, Editorial Clie, 480 p.

Baguena i Maranges, Núria. 2005. "La alimentación en la Antigua Roma", en Jordi Salas-Salvado, Pilar García-Lorda y José Ma. Sánchez Ripollés (eds.-coords.), *La alimentación y la nutrición a través de la historia*, Barcelona, Editorial Glosa, pp. 133-158.

Bayet, Jean. 1991. *La religión romana. Historia política y psicología*, traducción de Miguel Ángel Elvira, presentación de José María Blázquez, Madrid, Ediciones Cristiandad, 346 p.

Bazarte, Alicia y Elsa Malvido. 1991. "Los túmulos funerarios y su función social en Nueva España. La cera, uno de sus elementos básicos", en *Espacios de mestizaje cultural. III Anuario conmemorativo del V centenario de la llegada de España a América*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, pp. 65-88.

Becker, Udo. 2008. *Enciclopedia de los símbolos,* traducción de José Antonio Bravo, Barcelona, Swing, 449 p.

Berens, Edward M. 1894. *A Hand-book of Mythology. Myths and Legends of Ancient Greece and Rome*, Nueva York, Maynard, Merrill & Co., 334 p.

Bernstein, Alan E. 1996. *The Formation of Hell*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 392 p.

Bienko de Peralta, Doris. 2005. "La autobiografía de un carmelita novohispano, Fray Juan de Jesús María: prior, fundador del desierto de los leones y confesor de Palafox", en *Memoria del XVIII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano,* Universidad Autónoma de San Luis Potosí, pp. 806-810. Consultado el 4

de mayo de 2017 en http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/uploads/memoxviii/05_art_90.pdf.

Bloch, Raymond. 2002. *La adivinación en la Antigüedad* (1a. ed. en francés, 1984), México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios, 391), 160 p.

Boase, T.S.R. 1972. "La reina muerte. Agonía, juicio y recuerdo", en Joan Evans (dir.), *La baja Edad Media*, 2a. ed., Barcelona, Labor (Historia de las civilizaciones), pp. 203-244.

Bouteleux, Corinne. 2003. *El extraordinario mundo de los fantasmas. Leyendas, relatos y sortilegios*, traducción de Sonia Afuera Fernández, ilustraciones de Isabel Jarrige, Barcelona, De Vecchi, 143 p.

Bravo Arriaga, María Dolores. 1997. *La excepción y la regla: estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España*, prefacio de José Pascual Buxó, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 212 p.

Braeth, Herman y Werner Verbeke (eds.). 1983. *Death in the Middle Ages*, Lovaina, Leuven University Press (Medievalia Lovaniensia, series I/Studia IX), 291 p.

Briggs, Katharine. 1992. *Diccionario de las hadas,* traducción de Esteve Serra, Barcelona, Alejandría, 376 p.

Buisel, María Delia. 2006. "¿Fantasmas? Una carta de Plinio el Joven (II, 27)", en Elizabeth Caballero de Del Sastre, Beatriz Rabaza y Carlos Valentini (Comps.), *Monstruos y maravillas en la literatura latina y medieval y sus lecturas*, Rosario, Homo Sapiens Ediciones, pp. 17-34.

Bunge, Mario. 2010. *Las pseudociencias, ¡Vaya timo!,* edición de Alonso López Borgoñoz, traducción de Rafael González del Solar, prólogos de Alonso López Borgoñoz, Cristina Corredor y Rafael González del Solar, Pamplona, Laetoli, 247 p.

Buxó, José Pascual. 1998. *La imaginación del Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica (Cuadernos de la Gaceta, 46), 36 p.

Cabal, Constantino. 2008. *Los dioses de la muerte. La mitología asturiana* (edición facsimilar de la de 1925), Valladolid, Maxtor, 271 p.

Callejo, Jesús. 2001. *Un Madrid insólito: guía para dejarse sorprender*, 2a. ed. (1a. ed., 1997), Madrid, Editorial Complutense (El otro Madrid), 189 p.

Caro Baroja, Julio. 1991. *De los arquetipos y leyendas*, Madrid, Istmo (Fundamentos, 113), 221 p.

Carozzi, Claude. 2000. *Visiones apocalípticas en la Edad Media*, (1a. ed. en alemán, 1996), traducción de José Antonio Padilla, prólogo de Juan Pablo Fusi, Siglo xxi de España Editores (Historia de Europa), 204 p.

Castaño, Jośe. 2015. *El libro de los pesos y medidas*, Madrid, La esfera de los libros, libro electrónico en formato mobi.

Cea Gutiérrez, Antonio. 2011. "Sistema y mentalidad devocional en las estampas del 11 de marzo. Imágenes, palabras, tiempos, lágrimas", en Cristina Sánchez-Carretero (coord.), *El archivo del duelo: análisis de la respuesta ciudadana ante los atentados del 11 de marzo en Madrid*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 175-206.

Celdrán Gomáriz, Pancracio. 2000. *Creencias populares*, presentación de Pepa Fernández Valles, ilustraciones de Juan José Aguilar, Madrid, Edimat (Cultura y Letras), 441 p.

Cervantes, Fernando. 1996. *El Diablo en el Nuevo Mundo*, (1a. ed. inglesa, 1994), versión castellana de Nicole D'Amonville, Barcelona, Herder, 270 p.

Cohen, Daniel. 1990. *La enciclopedia de los fantasmas*, traducción de Angélika Scherp, México, Edivisión, 261 p.

Contando el tiempo en la Antigua Roma. s/a. Consultado el 12 de mayo de 2012 en https://sites.google.com/site/dilucinum/home.

Corominas, Joan. 1987. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, 3a. ed. (1a. ed., 1961), Madrid, Gredos, (Biblioteca Románica Hispánica, V. Diccionarios, 2), 627 p.

Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España. 1945. En *Tlalocan*, vol. 2, núm 1, ff. 331r-390v.

Coulanges, Fustel de. 2003. *La ciudad antigua*, 13a. ed. (1a. ed. en inglés, 1864, 1a. ed. en Colección "Sepan cuantos…", 1971), estudio preliminar de Daniel Moreno, México, Porrúa (Colección "Sepan cuantos…", 181), XXXVII + 382 p.

Culianu, Ioan Petru. 2007. *Eros y magia en el Renacimiento*, 2a. ed. (1a. ed. 1999), traducción de Neus Clavera y Hélène Rufat, prefacio de Mircea Eliade, Madrid, Ediciones Siruela (El Árbol del Paraíso, 17), 416 p.

Dehouve, Danièle. 2000. *Rudingero el borracho y otros exempla medievales*, México, CIESAS/UIA/Miguel Ángel Porrúa, 202 p.

_____. 2010. *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos xvi-xviii)*, traducción de Josefina Anaya, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Publicaciones de la Casa Chata, 382 p. + CD.

Delumeau, Jean. 2005. *El miedo en Occidente*, versión castellana de Mauro Armiño, México, Taurus, 655 p.

Díaz del Castillo, Bernal. 2004. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa ("Sepan cuantos...", 5), XXXV + 700 p.

Díaz Ramírez, Esaú de María. 2009. *La religión en El Quijote. Don Quijote de La Mancha... ¿Predicador y teólogo?*, selección y comentario de textos de Esaú de María Díaz Ramírez, España-Unión Europea, Cultiva Libros, (Colección Autor, 56), 754 p.

Díez de Velasco, Francisco. s/a. *Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al Más Allá en la Grecia antigua.* Consultado el 10 de junio de 2009 en http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/hist/01260529109030500770035/p0000010.htm#I_35_.

Dubruck, Edelgard E. y Barbara J. Gusick (eds.). 1999. *Death and Dying in the Middle Ages*, Nueva York, Peter Lang Publishing, (Studies in Humanities, 45), 515 p.

Eco, Umberto. 1983. *La estructura ausente* (1a. ed. en italiano, 1968), traducción de Francisco Serra Cantarell, Barcelona, Lumen (Edi-

ciones de bolsillo, Ciencias Humanas, 530/Palabra en el tiempo, 76), 510 p.

_____. 1997. "La sobreinterpretación de textos", en Umberto Eco *et al.*, *Interpretación y sobreinterpretación*, 2a. ed. (1a. ed. en español, 1995), compilación de Stefan Collini, traducción de Juan Gabriel López Guix, Madrid, Cambridge University Press, pp. 56-79.

Eliade, Mircea. 2005. *Tratado de historia de las religiones* (1a. ed. en francés, 1964), traducción de Tomás Segovia, México, Ediciones Era, 462 p.

_____. 2000. *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*, 2a. ed. (1a. ed., 1999), traducción del inglés de Alfonso Colodrón, Barcelona, Kairós, 237 p.

Enciclopedia Católica Online. s/a. Disponible en http://ec.aciprensa.com/wiki/P%C3%A1gina_principal.

Espinoza Martínez, Teresa. 2006-2007. "Una aproximación a las creencias populares de los romanos: las Lemurias ¿respeto o temor?", en *Espacio, tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, núms. 19-20, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia/Facultad de Geografía e Historia, pp. 257-269.

Fabre, Daniel. 1987. "Le retour des morts", en *Études rurales*, vol. 105, núm. 1, pp. 9-34.

_____. 1987. "Juvéniles revenants", en *Études rurales*, vol. 105, núm. 1, pp.147-164.

Feito, José Manuel. s/a. *Devocionario popular (Zona de Somiedo)*. Consultado el 12 de septiembre de 2013 en http://mrbit.es/miranda/Devocion.htm.

Felton, D. 2000. *Haunted Greece and Rome. Ghost Stories from Classical Antiquity*, Austin, University of Texas Press, 148 p.

Ferguson, George. 1961. *Signs and Symbols in Christian Art* (1a. ed., 1954), Nueva York, Oxford University Press, 192 p.

Fernández, Justino. 1939. "El Hospital Real de los indios de la Ciudad de México", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. I, núm. 3, pp. 25-47.

Fernández del Castillo, Francisco. 2002. *Libros y libreros en el siglo XVI*, Edición facsimilar de la de 1914, preliminar de Luis González Obregón, preparación del volumen, notas y aclaraciones de Francisco Fernández del Castillo, México, Archivo General de la Nación (Publicaciones del Archivo General de la Nación, VI), 608 p.

Ferraris, Maurizio. 1999. *La imaginación* (1a. ed. en italiano, 1996), traducción de Francisco Campillo García, Madrid, Visor (La balsa de la Medusa, 95, Léxico de estética), 195 p.

Filoramo, Giovanni (ed.). 2001. *Diccionario Akal de las religiones* (1a. ed. en italiano, 1993), redacción de Valentina Barbero y Graziella Girardello, traducción de María Teresa Robert Rogla, Madrid, Akal, (Diccionarios, 28), 232 p.

Finucane, R.C. 1996. *Ghosts: Appearences of the Dead & Cultural Transformation*, Nueva York, Prometeus Books, 232 p.

Frazer, James George. 2005. *El folklore en el Antiguo Testamento*, traducción de Gerardo Novás, México, Fondo de Cultura Económica, 647 p.

García Icazbalceta, Joaquín. 1947. *Don fray Juan de Zumárraga*, t. II, edición de Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal, México, Porrúa (Colección de escritores mexicanos, 42), 316 p.

García Jurado, Francisco. 2006. "Los cuentos de fantasmas: entre la literatura antigua y el relato gótico", en *Culturas Populares*, Revista Electrónica 2 (mayo-agosto), 21 pp. Consultado el 7 de marzo de 2010 en http://www.culturaspopulares.org/textos2/articulos/garciajurado.pdf.

García Quintana, María José. 2005. "La traducción de Sahagún del libro V del *Códice Florentino*", en *Estudios de cultura náhuatl*, núm. 35, pp. 225-249.

Garibay K., Ángel María. 1986. *Mitología griega*, México, Porrúa (Colección "Sepan cuantos…", 31), XV + 260 p.

_____. 2000. *Historia de la literatura náhuatl*, prólogo de Miguel León-Portilla, México (Colección "Sepan cuantos…", 626), XXXI + 926 p.

García Atienza, Juan. 1997. *Leyendas mágicas de España,* recopilación y comentarios de Juan García Atienza, Madrid, Edaf, 220 p.

García Gual, Carlos. 2011. *Mitos, viajes, héroes*, 1a. ed. corregida y aumentada (1a. ed., 1981), Madrid, Fondo de Cultura Económica (Antropología), 272 p.

García Oro, José. 1993. "Los antecedentes de la misión en América: la orden franciscana ante el Nuevo mundo", en Francisco Morales, *Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora,* México, Curia Provincial Franciscana, Conferencia franciscana de Santa María de Guadalupe, pp. 21-24.

Geertz, Clifford. 2006. *La interpretación de las culturas* (1a ed. en inglés, 1973), traducción de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa Editorial (Serie CLA•DE•MA, Antropología), 387 p.

Ghul E. y W. Koner. 2002. *Los griegos. Su vida y costumbres*, traducción de María Jesús Sevillano Ureta, España, Edimat Libros (Biblioteca Historia), 400 p.

Glockner, Julio. 2013. "El infierno abierto", en *Elementos*, núm. 91, pp. 33-40.

Gómez de Silva, Guido. 2006. *Breve diccionario etimológico de la lengua española,* 2a. ed. (1a. ed. en inglés, 1985), México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica (Lengua y Estudios Literarios), 736 p.

González Jácome, Alba. 2007. "Agrosistemas mexicanos. Pasado y presente", en *Itinerarios*, vol. 6, pp. 55-80.

González Morales, Armando. 2002. "Dolor y sensualidad: vida cotidiana de una monja iluminada en Puebla", en *Elementos*, núm. 46, vol. 9, junio-agosto, pp. 51-58.

González Zymla, Herbert. 2011. "El encuentro de los tres vivos y los tres muertos", en *Revista Digital de Iconografía Medieval,* vol. III, núm. 6, pp. 51-82.

Graves, Robert. 2000. *Dioses y héroes de la Antigua Grecia*, ilustraciones de Flaxman, Barcelona, Lumen (Grandes Autores), 202 p.

_____. 2001. *Los mitos griegos*, traducción de Esther Gómez Parro, Madrid, Alianza Editorial (El libro de bolsillo), 2 t., 501 + 551 p.

Graves, Robert y Raphael Patai. 2003. *Los mitos hebreos*, traducción de Javier Sánchez García-Gutiérrez, México, Alianza Editorial (El libro de bolsillo, Humanidades, Religión y mitología, 4103), 393 p.

Grimal, Pierre. 1989. *Diccionario de Mitología griega y romana*, 1a. ed. en francés, 1951, edición en castellano revisada y con bibliografía actualizada por el autor, traducción de Francisco Parayols, prefacio de Charles Picard, prólogo de la edición española por Pedro Pericay, Barcelona, Paidós, XXXI + 634 p.

Guiance, Ariel. 1988. *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos vii-xv)*, España, Junta de Castilla y León/Consejería de Educación y Cultura, Estudios de Historia, 443 p.

Guzmán Almagro, Alejandra. 2013. "Demonios, fantasmas y máscaras en la Antigüedad: consideraciones sobre el término larva y sus significados", en *Emérita, Revista de Lingüística y Filología Clásica,* LXXXI 1, pp. 183-202.

James, Montague Rhodes. 1924. *The Apocryphal New Testament*. Consultado el 14 de mayo de 2014 en http://wesley.nnu.edu/sermons-essays-books/noncanonical-literature/noncanonical-literature-apocryphal-nt-apocalypse/apocalypse-of-paul-summary/.

Jammes, Robert y Marie Thérese Mir (coords.). 1993. *Glosario de voces anotadas en los 100 primeros volúmenes de Clásicos Castalia*, Madrid, Castalia (Clásicos Castalia, 200), 751 p.

Jensen, Ad. E. 1998. *Mito y culto entre pueblos primitivos* (1a. ed. en alemán, 1960), traducción de Carlos Gerhart, México, Fondo de Cultura Económica (Sección de obras de Antropología), 408 p.

Johansson, Patrick. 2000. "Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino", en *Estudios de cultura náhuatl*, núm. 31, pp. 149-183.

_____. 2015. "*Tzocuicatl*, 'canto de suciedad'. Un canto mortuorio prehispánico", en *Revista de literaturas populares*, año 15, núm. 1, pp. 57-94.

Joynes, Andrew (ed. y comp.). 2006. *Medieval Ghost Stories*, Woodbridge, The Boydell Press, 216 p.

Klein, Rainer W. 2004. *Espíritus, fantasmas y otras apariciones*, Buenos Aires, Grupo Imaginador de Ediciones, 128 p.

Labvrin, Asunción. 1998. "Cofradías novohispanas: economías material y espiritual", en Pilar Martínez López-Cano *et al.* (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 49-63.

_____. 2014. "Los espacios de la muerte", en Pilar Gonzalbo Aispuru (ed.), *Espacios en la historia: invención y transformación de los espacios sociales*, México, El Colegio de México, pp. 49-74.

Labvrin, Asunción y Rosalva Loreto L. (eds.). 2006. *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos, siglos xvi-xix*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad de las Américas Puebla, 501 p.

Lafuente Alcántara, Miguel. 1843. *Historia de Granada: comprendiendo sus cuatro provincias, Almería, Jaén, Granada y Málaga desde remotos tiempos hasta nuestros días*, t. I, Granada, Imprenta y Librería de Sanz, 407 p.

Le Goff, Jacques. 1989. *El nacimiento del purgatorio*, versión castellana de Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus (Ensayistas, 251), 449 p.

Lecouteux, Claude. 1998. *Enanos y elfos en la Edad Media*, prefacio de Régis Boyer, traducción de Francesc Gutiérrez, Barcelona, José J. de Olañeta (Medievalia, 3), 215 p.

_____. 1999. *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*, prefacio de Régis Boyer, traducción de Plácido de Prada, Barcelona, José J. de Olañeta (Medievalia, 8), 195 p.

_____. 1999. *Dialogue avec un revenant: XVe siècle*, traduit et commenté par Claude Lecouteux, París, Presses de L'Université de Paris-Sorbonne (Traditions et croyances), 152 p.

_____. 1999. *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, postfacio de Régis Boyer, traducción de Plácido de Prada, Barcelona, José J. de Olañeta (Medievalia, 7), 257 p.

Leingber, Fritz. 2003. *Los fantasmas*, Barcelona, Grupo Editorial Grm, 182 p.

León Azcárate, Juan Luis de. 2007. *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones,* 2a. ed., Bilbao, Universidad de Deusto (Serie Teología, 32), 505 p.

León-Dufour, Xavier (dir.). 1985. *Vocabulario de teología bíblica*, 13a. ed. revisada y ampliada (1a. ed. en español, 1965), versión castellana de Alejandro Esteban Lator Ros, Barcelona, Herder (Biblioteca Herder, Sección de Sagrada Escritura, 66), pp. 342-347.

Lessing, Gotthold Ephraim. 1914. *How the Ancients Represented Death,* en *Laokoon and How the Ancients Represented Death*, Londres, G. Bell and Sons, pp. 171-226.

Lisón Tolosana, Carmelo. 2004. *La Santa Compaña. Fantasías reales, realidades fantásticas,* 2a. ed. (1a. ed., 1998), Madrid, Akal (Básica de bolsillo, 95), 319 p.

Llinares, María del Mar. 1990. *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*, Madrid, Akal (Universitaria, Serie interdisciplinar, 139), 206 p.

López Austin, Alfredo. 1963. "El hacha nocturna", en *Estudios de cultura náhuatl*, núm. 4, pp. 179-185.

_____. 1996. *Cuerpo humano e ideología*, 3a. ed. (1a. ed., 1980), México, Universidad Nacional Autónoma de México (Serie Antropológica, 39), 2 vols.

_____. 1999. "Misterios de la vida y de la muerte", en *Arqueología Mexicana*, núm. 40, vol. VII, noviembre-diciembre, México, pp. 4-10.

_____. 2000-2001. "Fray Bernardino de Sahagún frente a los mitos indígenas", en *Ciencias*, núms. 60-61, octubre-marzo, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 6-14.

_____. 2006. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, 4a. ed. (1a. ed. 1990), Universidad Nacional Autónoma de México, 214 p.

_____. 2013. "Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial", en Javier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, 2a. ed. (1a. ed., 1997), Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense/Gobierno del Estado de México/El Colegio de Michoacán, pp. 203-224.

López Maya. 1980. *Ciudad Hidalgo*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán (Monografía Municipal), 397 p.

Luck, Georg. 1995. *Arcana mundi* (1a. ed. en inglés, 1985), versión española de Elena Gallego Moya y Miguel E. Pérez Molina, Madrid, Gredos (Manuales), 456 p.

Lugo Olín, María Concepción. 2001. *Una literatura para salvar el alma*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia), 282 p.

_____. 2007. *Relatos de ultratumba. Antología de ejemplos sobre el purgatorio*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Fuentes), 322 p.

Maldonado, Luis. 1993. "Religiosidad popular", en Casiano Floristán y Juan José Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta (Estructuras y Procesos), pp. 1184-1196.

Marcos, Pedro E. s/a. *Lo Curioso y lo Insólito.* Consultado el 20 de enero de 2010 en http://foro.univision.com/t5/Lo-Curioso-y-lo-Ins%C3%B3lito/Fantasmas-y-casas-encantadas-en-la-Antig%C3%BCedad/m-p/73273459.

Martí, Samuel. 1965. "Simbolismo de los colores, deidades y rumbos", en *Estudios de cultura náhuatl*, VIII, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 113-115.

Martin, Hervé. 1988. *Le métier de Prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Age 1350-1520*, París, Les Éditions du Cerf, 720 p.

Martín Sánchez, Manuel. 2002. *Seres míticos y personajes fantásticos españoles, Madrid,* Edaf (Ensayo, 11), 599 p.

Martínez Gil, Fernando. 1993. *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo xxi Editores (Historia de las mentalidades), 700 p.

_____. 1996. *La muerte vivida: muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Toledo, Diputación Provincial de Toledo/Universidad de Castilla-La Mancha, 164 p.

Martínez González, Roberto. 2006. "El Ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica", en *Cuicuilco*, septiembre-diciembre, vol. 13, núm. 038, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 177-199.

Matos Moctezuma, Eduardo. 2010. *La muerte entre los mexicas*, México, Tusquets Editores (Tiempo de memoria), 227 p.

Mejía Jervis, Tatiana. "Arahuacos: Historica [sic], Cultura y Costumbres", en *Lifeder.com*. Consultado el 5 de abril de 2018 en https://www.lifeder.com/arahuacos.

Mendiola, Alfonso. 1995. *Bernal Díaz del Castillo: verdad Romancesca, verdad historiográfica*, 2a. ed., prólogo de Guy Rozat, México, Universidad Iberoamericana (Historia y grafía, 4).

Menéndez Pelayo, Marcelino. 1978. *Historia de los heterodoxos españoles*, I y II, 3a. ed., Madrid, Edica (Biblioteca de Autores Cristianos, 150 y 151), 968 y 1064 p.

Menéndez Pidal, Ramón, 1904. *Manual elemental de gramática histórica española*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 233 p.

Merlo Juárez, Eduardo y José Antonio Quintana Fernández. 2012. *Casa Museo José Luis bello y Zetina*, Puebla, Fundación José Luis Bello y Zetina/Gobierno Municipal de Puebla/Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, 125 p.

Merlo Juárez, Eduardo, José Antonio Quintana Fernández y Miguel Pavón Rivero. 2006. *La catedral basílica de la Puebla de los Ángeles*, Puebla, Gobierno Municipal de Puebla/Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, 455 p.

Meseguer Fernández, Juan. 1984. "Los hechos", en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandel Bonet (dir.), *Historia de la Inquisición en España y América*, t. I, Madrid, Edica (Biblioteca de Autores Cristianos), pp. 281-369.

_____. 1984. "Las primeras estructuras del Santo Oficio", en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandel Bonet (dir.), *Historia*

de la Inquisición en España y América, t. I, Madrid, Edica, (Biblioteca de Autores Cristianos), pp. 370-405.

Michelet, Jules. 1989. *Historia del satanismo y la brujería*, traducción de Estela Canto, Buenos Aires, Dédalo, 301 p.

Mikulska, Katarzyna. 2015. "Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la visión nahua del universo", en Ana Díaz (coord.), *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Serie Antropológica, 24), pp. 109-174.

"Monjas coronadas, Las", en *Proceso.com.mx*, 3 de mayo de 2004. Consultado el 20 de mayo de 2017 en http://www.proceso.com.mx/233144/las-monjas-coronadas.

Montero, Santiago. 2011. "La religión romana durante la República", en José María Blázquez *et al.*, *Historia de las religiones de la Europa antigua,* 3a. ed. (1a. ed., 1993), Madrid, Cátedra, pp. 438-536.

Moreno Toscano, Alejandra. 1987. "El siglo de la conquista", en Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia General de México*, t. I, México, El Colegio de México, pp. 289-369.

Morera, Jaime. 2001. *Pinturas coloniales de Ánimas del purgatorio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Seminario de Cultura Mexicana, 342 p.

_____. 2010. *Eternidad novohispana. Los novísimos en el arte virreinal*, México, Seminario de Cultura Mexicana, 429 p.

Mortaja o Examen de la costumbre de sepultar los cadáveres con hábito de religioso, La. 1829. Lima, Imprenta de Masias, 22 p.

Müller, Max. 1891. *Physical Religion*, Londres, Longmans, Green and Co., 410 pp.

_____. 1977. *Anthropological Religion*, en *Collected Works of F. Max Müller*, Nueva Delhi, J. Jetley/Asian Educational Services, 464 p.

_____. 1996. *Mitología egipcia*, 2a. ed. (1a. ed., 1990), traducción de Jorge A. Sánchez, Barcelona, Edicomunicación (Colección Olimpo, Mitología e historia), 347 p.

Muñoz Gallarte, Israel. 2010. "Ciencia y religión en conflicto: fantasmas y sucesos paranormales en Plutarco", en L. Van der Stockt *et al.* (eds.), *Gods, Daimones, Rituals, Myths and History of Religions in Plutarch's Works. Studies Devoted to Professor Frederick E. Brenk by the International Plutarch Society,* Utah State University, Universidad de Málaga, pp. 227-246.

Nocke, Franz-Josef. 2008. *Escatología*, traducción de Xavier Moll, Barcelona, Herder (Biblioteca de teología, 3), 194 p.

Ochoa Zazueta, Jesús Ángel. 1974. *Muerte y muertos. Culto, servicio, ofrenda y humor de una comunidad*, México, Secretaría de Educación Pública (SepSetentas, 153), 167 p.

Olivier, Guilhem. 2004. *Tezcatlipoca, burlas y metamorfosis de un dios azteca*, 1a. ed. en francés, 1997, traducción de Tatiana Sule, México, Fondo de Cultura Económica, (Antropología), 578 p.

Ordóñez Capetillo, André Efrén. s/a. "Venerable María de Jesús de Tomelín y del Campo: 'El lirio de Puebla'". Consultado el 7 de mayo de 2017 en http://www.preguntasantoral.es/2012/11/venerable-maria-jesus-tomelin/.

Ortega y Medina, José Antonio. 1987. *Imagología del bueno y del mal salvaje,* Universidad Nacional Autónoma de México (Serie Historia General, 15), 149 p.

Ortíz de Montellano, Bernardo. 1997. *Medicina, salud y nutrición aztecas*, México, Siglo xxi Editores (Antropología), 346 p.

Otto, Walter F. 2003. *Los dioses griegos*, traducción de Rodolfo Berge y Adolfo Murguía Zuriarrain, Madrid, Ediciones Siruela, 280 p.

Pablo Norman, Mariana. 2012. *Fantasmas en la literatura: de la Antigüedad al siglo xv*, tesis de maestría en Humanidades, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, s/p.

Panofsky, Erwin. 1972. *Estudios sobre iconología*, prólogo de Enrique Lafuente Ferrari, versión española de Bernardo Fernández, Madrid, Alianza Editorial, 350 p.

Pastor Bodmer, Beatriz. 1999. *El jardín y el peregrino: el pensamiento utópico en América Latina (1492-1695)*, México, Universidad Na-

cional Autónoma de México (Textos de Difusión Cultural, Serie El Estudio), 561 p.

Pastoreau, Michel y Dominique Simonnet. 2006. *Breve historia de los colores* (1a. ed. en francés, 2005), traducción de María José Furió, Barcelona, Paidós, 125 p.

Pastrana Flores, Miguel. 2004. *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 2), 298 p.

Patch, Howard R. 1983. *El otro mundo en la literatura medieval* (1a. ed. en inglés, 1950), traducción de Jorge Hernández Campos, México, Fondo de Cultura Económica (Lengua y estudios literarios), 470 p.

Pavón Benito, Julia. 2000. Reseña de Ariel Guiance, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos vii-xv)*, en *Memoria y civilización,* vol. 3, pp. 407-409.

Pérez Millos, Samuel. 2010. *Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento-Apocalipsis*, vol. 3, Barcelona, Editorial Clie, 1382 p.

Perrot, Michelle. 2009. *Mi historia de las mujeres*, traducción de Mariana Saúl, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica (Sección de obras de historia), 247 p.

Pietrobelli, Mario. 1997. "¿Estado intermedio o resurrección en la hora de la muerte?", en *Selecciones de Teología*, núm. 144, vol. 36, pp. 297-303.

Pokorny, Julius (ed.). 2007. *Proto-Indo-European Etymological Dictionary,* refurnished and corrected by A. Lubotsky, Dnghu Association / Indo-European Language Revival Association, 3441 pp. Consultado el 12 de agosto de 2009 en http://dnghu.org/es/diccionario%20etimologico%20indoeuropeo/.

Portal, Frédéric. 2011. *El simbolismo de los colores*, traducción de Francesc Gutiérrez, Barcelona, José J. de Olañeta (Sophia Perennis, 38), 158 p.

Pozo, Cándido. 1968. *Teología del Más Allá*, 2a. ed., Madrid, Edica, (Biblioteca de Autores Cristianos, 282), 261 p.

Quevedo, Amalia. 2014. *Fantasmas. De Plinio el Joven a Derrida*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra (Astrolabio, Serie Filosofía), 202 p.

Quisbert, Ermo. 2006. *Las doce tablas*, Apunte 1, Bolivia, edición del autor, 13 p.

Ramírez Aparicio, Manuel. 1861. *Los conventos suprimidos en Méjico,* México, Aguilar e Iriarte Editores, 525 p.

Ramírez Leyva, Edelmira. 1988. *María Rita Vargas, María Celis: Beatas embaucadoras de la colonia,* prólogo, transcripción y notas de Edelmira Ramíre L., México, Universidad Nacional Autónoma de México (Biblioteca de Letras), 287 p.

Robello, Cecilio A. 2001. *Diccionario de mitología nahua*, 2a. ed. facsimilar, México, (Biblioteca Porrúa, 79), 851 p.

Rodríguez Álvarez, María de los Ángeles. 2009. *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 313 p.

Rodríguez López, Jesús. 1943. *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares*, Buenos Aires, Nova (Camino de Santiago), 203 p.

Rodríguez Mateos, Joaquín. 2004. "'Bien a los muertos y utilidad para los vivos': El auxilio funerario en las cofradías de la modernidad", en José Jesús Hernández Palomo (coord.), en *Enfermedad y muerte en América y Andalucía, siglos xvi-xx,* Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Escuela de Estudios Hispano-Americanos, pp. 445-470.

Rodríguez Temperley, María Mercedes. 2007. "Purgatorio de San Patricio, en Irlanda (Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 18723[21]), Edición crítica y comentarios", en Gloria B. Chicote (ed.), *Extraños en la casa: Alteridad y representaciones ficcionales en la literatura española (siglos xiii a xvii)*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (Colección Sociales), pp. 85-107.

Roure, Lucien. 1912. "Visions and Apparitions", en *The Catholic Encyclopedia*, vol. 15, Nueva York, Robert Appleton Company. Consultado el 5 de mayo de 2017 en http://www.newadvent.org/cathen/15477a.htm.

Rozat, Guy. 2002. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*, Xalapa, Universidad Veracruzana (Biblioteca), 337 p.

Rubial García, Antonio. 1996. *La hermana pobreza*, estudio introductorio de Pedro Ángeles Jiménez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1 apéndice con la *Vita Fratis Martini de Valencia*, escrita por fray Francisco Jiménez, 264 p.

_____. 2006. *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas en las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica (Sección de obras de historia), 258 p.

Rubial García, Antonio y Doris Bieñko de Peralta. 2011. "Los cinco sentidos en la experiencia mística femenina", en Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta (coords.), *Cuerpo y religión en el México Barroco*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Escuela Nacional de Antropología e Historia/Promep, pp. 145-182.

Sagan, Carl. 2003. *Los dragones del Edén*, traducción de Rafael Andreu, España, Planeta DeAgostini (edición Especial para Editorial Televisa), (Biblioteca Muy Interesante), 259 p.

Sánchez-Arcilla Bernal José, "El arbitrio judicial en la Nueva España. Los delitos contra la vida en las cuerdas de reos", en José Sánchez-Arcilla Bernal *et al.*, *El arbitrio judicial en el Antiguo Régimen (España e Indias, siglos xvi-xviii)*, Madrid, Dickinson, pp. 435-512.

Saranyana, Josep-Ignasi. 1990. "Teología académica y teología profética americanas (siglo xvi)", en Josep-Ignasi Saranyana *et al.* (dir.), *Evangelización y teología en América (siglo xvi): X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, vol. II, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (Colección Teológica, 69), pp. 1035-1065.

Sarrión Mora, Adelina. 1998. "Beatas, iluminadas, ilusas y endemoniadas. Formas heterodoxas de la espiritualidad postridentina", en *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica: Congreso Internacional "Felipe II (1527-1998)"*, Europa dividida,

la monarquía católica de Felipe II (Universidad Autónoma de Madrid, 20-23 abril 1998)/José Martínez Millán (dir. Congr.), vol. 3, pp. 365-386.

Schmitt, Jean-Claude. 1998. *Ghosts in the Middle Ages*, (1a. ed. en francés, 1994), traducción de Teresa Lavender Fagas, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 290 p.

Segal, Alan F. 2004. *Life After Death, A History of the Afterlife in Western Religion*, Nueva York, Doubleday, 865 p.

Segura Graiño, Cristina. 1993-1994. "La sociedad y la Iglesia ante los pecados de las mujeres en la Edad Media", en *Anales de Historia del Arte*, vol. 4, núm. 4, pp. 847-856.

_____. 2008. "El pecado y los pecados de las mujeres", en Ana Isabel Carrasco Manchado y María del Pilar Rábade Obradó (coords.), *Pecar en la Edad Media*, Madrid, Sílex Ediciones, pp. 209-226.

Séjourné, Laurette. 1992. *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, Secretaría de Educación Pública/Fondo de Cultura Económica, Lecturas Mexicanas, 30), 220 p.

_____. 2009. *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*, traducción de Josefina Oliva de Coll, dibujos de François Bagot, fotografías de Julio Pliego, México, Siglo xxi Editores (América nuestra, 35), 407 p.

Sierra, Yolanda. 2008. *Guía de fantasmas de la Ciudad de México*, México, Grupo Editorial Endira, 159 p.

Sopeña Genzor, Gabriel. 2009. "Mors: una imagen esquiva", en Francisco Marco Simón, Francisco Pina Polo y José Remesal Rodríguez (eds.), *Formae mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, Barcelona, Universitat de Barcelona (Instrumenta, 30), pp. 253-282.

Stresser-Péan, Guy y Guilhem Olivier. 2008. *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, coordinación de Guilhem Olivier, prólogo de Miguel León-Portilla, traducción de Érika Gil Lozada, Haydeé Silva, Angelina Torre, Josefina Anaya y Jean Hennequin, México,

Fondo de Cultura Económica/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (Colección Antropología), 359 p.

Tec Chi, Andrés *et al.* 1992. *Cuentos sobre las apariciones en el Mayab*, Mérida, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Culturas Populares/Maldonado Editores, (Letras mayas contemporáneas), 71 p.

Teja Andrade, Jesús. 1978. *Zitácuaro*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán, (Monografías municipales del Estado de Michoacán).

Tejada Vizuete, Francisco. 1990. "Religiosidad de indianos extremeños a través de sus testamentos", en Sebastián García (ed.), *Extremadura en la Evangelización del Nuevo Mundo*, Madrid, Sociedad estatal Quinto Centenario/Turner Libros, pp. 75-113.

Terhart, Franjo. 2007. *Mundos del Más Allá. La vida después de la muerte*, Estados Unidos, Parragon, 96 p.

Thompson, Stith. 1955-1958. *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*, edición corregida y aumentada, Bloomington, Indiana University Press. Consultada el 3 de marzo de 2016 en https://sites.ualberta.ca/~urban/Projects/English/Motif_Index.htm.

Trejo Silva, Marcia. 2009. *Fantasmario mexicano*, México, Trillas, 233 p.

Van Den Aarweg, Gerard J.M., 2012. *Almas sedientas. Visitas sobrenaturales. Mensajes y advertencias desde el purgatorio*, fotografías de Janusz Rosikon, Charlotte, Carolina del Norte, TAN Books, 208 p.

Vélez Correa, Jaime. 1998. *Apariciones y mensajes de muertos a la luz de la ciencia y de la fe,* 2a. ed., Santa Fe de Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano (Autores, 22), 123 p.

Vidal, César. 1999. *Enciclopedia del Quijote*, prólogo de Alexander Gribanov, Barcelona, Planeta (Enciclopedias Planeta), 682 p.

Vivanco Roca Rey, Lucero de. "El saber de los fantasmas: Imaginarios y ficción", en *ALPHA*, núm. 29, diciembre, 2009, pp. 217-232.

Von Wobeser, Gisela. 1998. "La función social y económica de las capellanías de misas en la Nueva España del siglo xviii", en María del Pilar Martínez López-Cano, Gisela Von Wobeser y Juan Guill-

ermo Muñoz Correa (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México (Serie Historia Novohispana, 61), pp. 119-138.

_____. 2011. *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Jus, 248 p.

Von Wobeser, Gisela y Enriqueta Vila Vilar (eds.). 2009. *Muerte y vida en el Más Allá. España y América, siglos xvi-xviii*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 431 p.

Walker Bynum, Caroline y Paul Freedman (eds.). 1999. *Last Things: Death & The Apocalypse in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press (The Middle Ages Series), 363 p.

Weckmann, Luis. 1994. *La herencia medieval de México*, 2a. ed. revisada, presentación de Charles Verlinden, prólogo de Silvio Zavala, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 680 p.

Ximénez, Stephano. 1808. *Dictionarium manuale latino-hispanum ad usum puerorum*, 3a. ed. mejorada y corregida, Madrid, Tipográfica Real, 764 p.

Zárate Toscano, Verónica. 2005. *Los nobles ante la muerte en México*, México, El Colegio de México/Instituto Mora, 484 p.

Fantasmas de la Nueva España. Discursos y representaciones políticas y sociales de las apariciones de ultratumba en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII se terminó de imprimir en noviembre de 2019, en los talleres de Gesta Gráfica, bulevar Nicaragua, núm. 506, Col. Arbide, León, Guanajuato, México.

La edición estuvo a cargo de la Coordinación Editorial de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, Campus Guanajuato.

Para su composición se utilizó la fuente Arno Pro.
Sus interiores han sido impresos en papel bond ahuesado de 90 gramos y para los forros se utilizó cartulina sulfatada de 14 puntos.

Tiraje: 300 ejemplares.

OTROS TÍTULOS DE LA COLECCIÓN

Más allá de lo disciplinario. Enfoques teóricos, historigráficos y metodológicos para el estudio del pasado

Miguel Hernández Fuentes,
Miguel Ángel Segundo Guzmán,
Miguel Ángel Guzmán López,
Graciela Velázquez Delgado

•

Coordinadores

Historia y mirada en las cónicas de América

Miguel Ángel Segundo Guzmá

Observar y enunciar: enfoques y categorías para el quehacer historiográfico contemporáneo

Miguel Hernández Fuentes,
Graciela Velázquez Delgado,
Miguel Ángel Segundo Guzmán,
Miguel Ángel Guzmán López,

•

Coordinadores

Las escrituras sobre el Nuevo Mundo son la gran mediación para pensar el Descubrimiento y la Conquista de América. A quinientos años de esos acontecimientos, este libro parte de un *prejuicio* para *historizarlas*: sólo es posible comprender la naturaleza de las crónicas de América al ubicarlas en sus marcos *genealógicos*, en los horizontes imaginarios que les dieron sentido y legibilidad a esos manuscritos. Tres pesquisas genealógicas son la columna vertebral del libro: La primera traza la simbólica de la guerra en la tradición Occidental, para comprender el horizonte de las *Cartas de relación* de Hernán Cortes. La segunda propone una lectura a contrapelo de los textos que re-configurarían la moral prehispánica en contextos monacales. La tercera es una *historia fragmentaria de la mirada*: formas de ver y de pensar la alteridad. La cadena se cierra con fray Bernardino de Sahagún y su proyecto de escritura. Estas genealogías aspiran a problematizar la construcción de otredades en la historia: es un ejercicio de exotización de los textos, para hacer emerger, en sus grises tonalidades, las *pinceladas de anulación* que sepultaron a los indios reales. Esas crónicas instituyeron la "memoria indígena" en un contexto de dominio colonial.

Campus Guanajuato | División de Ciencias Sociales y Humanidades

ISBN 978-987-28962-2-5

9 789872 896225

·Colección Historiografías·